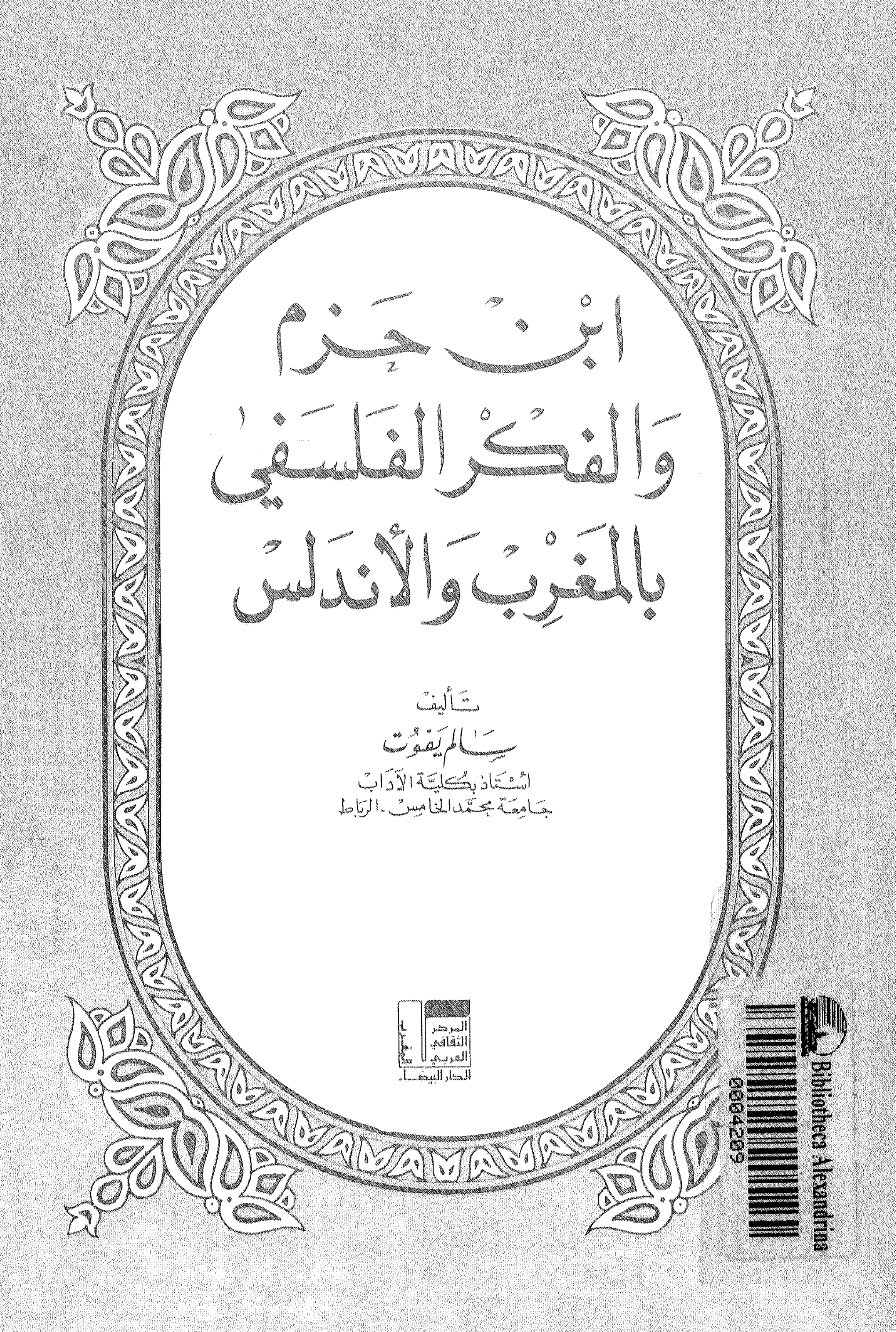

ابن حزم
والفكر الفلسفي
بالمغرب والأندلس
تأليف
سالم يفوت
أستاذ بكلية الآداب
جامعة محمد الخامس - الرباط
المركز الثقافي العربي
الدار البيضاء
Bibliotheca Alexandrina
0004209

ابن حزم
والفكر الفلسفي
بالمغرب والأندلس

* الطبعة الأولى ١٩٨٦

* الناشر:

المركز الثقافي العربي

ص. ب 4006 الدار البيضاء - المغرب.

ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس

تأليف
سالم يفوت
أستاذ بكلية الآداب
جامعة محمد الخامس - الرباط



هذا البحث، أطروحة تقدم بها الباحث، لنيل دكتوراه الدولة في الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط تحت إشراف الأستاذ محمد عابد الجابري. وقد نوقشت بتاريخ 24-9-1985.

ولا يسع الباحث هنا إلا أن يتقدم بالشكر الخالص للأستاذ محمد عابد الجابري على توجيهاته وإرشاداته.

مدخل

حظيت ظاهرية ابن حزم وفكره، باهتمام الكثير من الدارسين والباحثين، وهو شيء، لا يثير أي استغراب، فابن حزم، بالنسبة للجميع، هو ذلك المفكر الموسوعي الذي شمل فكره كل الميادين، من فقه وكلام وفلسفة وتاريخ ومنطق وأخلاق وأدب وتاريخ الأديان، هو ذلك العالم الناقد الذي عرف منهجه النقدي بسمة خاصة، وعرفت ظاهريته بالتالي بنكهة معينة. إلا أن أي واحد من هؤلاء الدارسين، لم يحاول أن يترجم اهتمامه وإعجابه ذاك، بابن حزم، وبمنهجه النقدي، وبظاهريته، بما فيه الكفاية إلى الفعل، فغالبيتهم ركزوا على جانب واحد من جوانب منهجه الظاهري الشمولي. لذا كانت النتائج والاستخلاصات التي أوصلهم إليها البحث، جزئية، لا تلمس الإشكالية العامة التي تحكم فكر ابن حزم مضفية عليه صفة النسق وسمة الوحدة النظرية.

يغلب كذلك على الدراسات التي خصصت لابن حزم الفقيه، ولمذهبه الظاهري عامة، ميل إلى ربطه، كلياً أو جزئياً، بالمذهب الظاهري في المشرق الذي يرجع أصله إلى « داود » الظاهري (202-270 هـ)، ومحاولة رصد مظاهر الاستمرار بينهما، بل حتى على مستوى تفسير نشأة الظاهرية بالأندلس، تميل تلك الدراسات، إلى إرجاعها الى تأثر الفقهاء الأندلسيين المنتمين إلى حركة أهل الحديث، والذين كان ابن حزم يجلهم ويعترف في غير ما موضع من مؤلفاته بتقديره لهم وإعجابه بهم. ونادراً ما نعثر في تلك الدراسات على إشارة لخصوصية الموقف الحزمي، وحتى إن حدث، فإن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد إعجاب لا يأخذ طريقه إلى مستوى التحليل والحفر.. ولا يترجم إلى الدراسة الفعلية للأساس المعرفي أو الابستمولوجي لتلك الخصوصية.

فالمنهج الغالب إذن، يرتكز إلى إشكالية تريد البحث لابن حزم الفقيه، عن « أصوله » في المذهب الظاهري المشرقي، لذا كان منهجاً يرصد الاستمرار وتطور الأفكار في اتصالها وتعاقبها وتماثلها. و« الأصول »، هنا، هي « داود » الظاهري، ومذهبه، غير أن ما تجدر الإشارة إليه، هو أننا حينما نتحدث عن إشكالية محددة خضعت لها شعوريا او لا شعوريا، جميع الدراسات

حول ابن حزم، فإننا لا نعني بذلك، عدم وجود أي تفاوت في صور ومظاهر حضورها في تلك الدراسات، فهناك تأرجح بين الجزم القاطع، بأنه صورة أندلسية لداود، مطابقة للأصل، وبين الاعتقاد بأن داوديته لم تجعله يقتصر على ترديد آرائه (أي آراء «داود»). وحتى في هاته الحالة الأخيرة، ورغم ما يحدث أحياناً من انتباه إلى بعض مظاهر الجدة لديه، فإن الاستمرار في النظر إلى مذهبه في ضوء الفكرة الشائعة حول المذهب الظاهري عامة، والتي تنطبق على مذهب داود، يبقى قائماً.

والفكرة الشائعة عن المذهب الظاهري عامة، أنه يتمسك بالدلالة الحرفية للنص، ويتشبث بالظاهر، مما يجعله مذهباً يرفض الاستدلال وجميع ضروب القياس، ويوقعه في ضيق الأفق النظري، ممثلا في أبطال القياس والرأي والاستحسان والتعليل.. من هنا الاعتقاد بأنه «ردة» ونكوص إلى «النص» وعودة الى الجمود والتقليد، لأن الاعتماد على الأثر وحده، والتمسك بالدلالة الحرفية للألفاظ، يتضمنان، وبكيفية آلية وحتمية، رفض كل عمل للعقل، وتدخل للفكر، وعدم الانثناء نحو الرأي، فالالتزام بالنص قرآناً وسنة ثابتة في حدود المعنى الظاهر، بحكم دلالة اللغة الواضحة، من شأنه أن يطرد كل نشاط فكري أو عقلي، ويجعل من الفكر مجرد فاعلية تنصب على النص، والنص وحسب، مما يترتب عنه لا إمكانية الفلسفة، ولا إمكانية العلم بجانبيه العقلي والتجريبي.

وهته «اللاإمكانية» هي ما عبر عنه بعض دارسي «ابن حزم» المعاصرين «باللاأدرية». وهي «لا أدرية» مبعثها ان المذهب الظاهري الحزمي، حسبهم، يطرد العقل، وينزع عنه كل قدرة على إقرار شيء ما من الأشياء، أو استنباط حكم ما من الأحكام، فكل ذلك موكول إلى الشرع. كما أنه، في رأيهم واعتقادهم، مذهب ينسحب فيه الفكر أو التفكير. فاسحاً المجال أمام النص، وتاركاً الأمر للتقليد الأعمى والجمود والتزمت، من هنا اتهام الظاهرية بالرجعية.

وإذا كان هذا الحكم، يصدق على ظاهرية «داود» والمذهب الظاهري بالمشرق، فإنه قد لا يصدق على ظاهرية «ابن حزم» أو المذهب الظاهري بالمغرب الذي يستند إلى مفاهيم أساسية، تجعله أكثر من أن يكون مجرد «ردة» إلى «السنة» و«الأثر». فهذا مجرد جانب من جوانب أخرى للمذهب الظاهري الحزمي. وانتزاعه منها، مع محاولة النظر إلى الكل من خلاله كجزء، ومع الاعتقاد أن هذا الأخير يستغرق الكل، فيه ابتعاد عن الصواب والحقيقة. وربما كان السبب الرئيسي في مماثلة ظاهرية ابن حزم بالمذهب الظاهري الداودي، واعتباره امتداداً له.

وإن الحرص على الحفاظ على الكل، وعلى ظاهرية ابن حزم في وحدتها الكلية، هو ما ألزم دراستنا هته، أن تتخذ منطلقاً مغايراً تمام المغايرة لمنطلق الدراسات السابقة. فنحن نرمي إلى استئناف النظر إلى ظاهرية ابن حزم، من خلال إعادة بناء النسق الفكري الحزمي، اعتماداً على إشكالية معينة تمحور حولها خطابه. وليس الغرض، هو تأكيد التقاء مواقفه من بعض القضايا،

سواء في الأصول أو الكلام أو المنطق.. فحسب، كما فعل بعض الدارسين الذين اهتموا بالمنهج النقدي لدى ابن حزم، بل القصد هو البحث عن الإشكالية المتوارية وراء النسق الحزمي والتي حكمت خطابه، وحددت وجهته ومنحته سمات خاصة به، لا يمكن فهمها إلا في إطارها كإشكالية، وإبراز المفاهيم الأساسية التي تستند إليها هته الأخيرة والتي مدت المنهج النقدي الحزمي، والمذهب الظاهري الأندلسي بأسسه النظرية المعرفية.

وسعياً وراء تحقيق تلك الغاية، اعتمدنا أسلوب التحليل المعرفي (الابستملوجي) الرامي إلى الكشف عن طبيعة المفاهيم الأساسية التي يرتكز عليها نسقه ومذهبه الظاهري، وشروط انبثاقها وإمكانها، والتي هي شروط معرفية نظرية، لها صلة بتصور فقيهنا للمعرفة ولطرقها وسبلها وبنظرته للحقائق وأنواعها ومبادىء التفكير وأوائله الأساسية. ولا نسعى في ذلك، بطبيعة الحال، إلى قراءة المذهب الظاهري قراءة ابستملوجية «مغرقة في النظرية». وبتره عن سياقه التاريخي، ووشائجه السياسية الإيديلوجية، فليس من الممكن فصل «النظري» عن «العملي»، ولا «الثقافي» عن «السياسي» في التاريخ الثقافي ألعزبي الإسلامي. لأننا سنظل في منأى، مثلا، عن استيعاب وادراك فكر، فقيه وفيلسوف وناقد، كابن حزم، ما لم ننظر إليه في إطار الإشكالية الفكرية العامة التي أملتها الملابسات التاريخية للقرن الخامس الهجري الأندلسي، والاختيارات والصراعات الايديلوجية التي كان «الفردوس المفقود» مسرحاً لها منذ الفتح الإسلامي. غير أننا، حرصاً على احترام الانتظام الذاتي والداخلي للمفاهيم الحزمية وللنسق الفكري الحزمي بكامله، آثرنا تتبع وملاحقة الشروط المعرفية الداخلية لنشأة تلك المفاهيم ولإمكانية بعض المعارف التي لا يعقل، حسب الفكرة الشائعة عن المذهب الظاهري، أن يكون لها مكان داخله.

صحيح أنها إمكانية، تحكمت فيها أيضاً وأملتها شروط أخرى خارجية عن النسق لها علاقة بالظرف النظري والسياسي للأندلس واختياراتها الثقافية، لكن هذا لا يعني غياب كل ديناميكية داخلية للنسق، وانسجام باطني للمنظومة يكونان مظهراً للكيفية التي تتسلسل بها الحجج داخلها تسلسلاً أساسه الاستقلالية الذاتية، مما يفرض تحليل الضرورات أو الشروط المعرفية والأبستملوجية، دون إهمال الشروط الخارجية، والتي هي شروط ايديلوجية سياسية. فالصلة بين الإنتاج النظري وبين الوجود المجتمعي، من البداهة، إلى حد أن التصريح بها أصبح من قبيل الإطناب. وسوف يتجلى في ثنايا هذا البحث أن ربط الشروط الداخلية بالشروط الخارجية كان هاجساً استبد بنا في جميع مراحل إعادة بناء النسق الحزمي وتحليل خطابه، ذلك أن ثمة ارتباطاً وثيقاً بين المنحى العام النظري لأفكار فقيه قرطبة، وبين الظروف التي مرت بها الأندلس في القرن الخامس الهجري، والاختيارات الثقافية التي كرستها بها الدولة الأموية منذ مجيء «صقر قريش». والوقوف على مكمن الخصوصية في المذهب الظاهري، يقتضي استحضار ذلك

الارتباط في كل حين والاهتمام به واعتباره، حتى لا ننزلق في تغليب وتفضيل جانب « تسلسل الأفكار والحجج » أو الشروط المعرفية الأبستملوجية، على جانب كون تلك الأفكار والحجج، في نهاية المطاف، محددة تحديداً تاريخياً يمنعنا من النظر إليها كما لو كانت تعيش خارج التاريخ، أي خارج الملابسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وكما لو كانت لا تعكس شروطاً وأوضاعاً معينة. إن ذلك الاستحضار، هو وحده الكفيل بأن يعصمنا من التضحية بالخصوصيات وأساليب الطرح والنظر النوعية التي تجعل نفس الأفكار المتماثلة والمتشابهة، بل والمتناظرة، من حيث المظهر، تكون مختلفة في العمق من حيث إنها أصبحت في كل جديد، وعرفت توظيفاً جديداً ضمن ملابسات مغايرة وأوضاع مخالفة.

ورغم ما قد نلاحظه من تشابه مظهري بين ظاهرية « داود » وظاهرية « ابن حزم »، ومع أن هذا الأخير، يردد، أحياناً، أفكاراً شبيهة بأفكار الأول ويتبنى مواقف مماثلة لمواقفه، فإن ذلك لا يعني أن مذهبه استمرار لمذهبه، ولا أنه ينقلها منه ويحافظ على دلالتها الأصلية، لأن الجو الذي « رددها » فيه، مغاير ومخالف للجو الذي نشأت فيه، لقد قرأ فيها همومه ومشاغله الخاصة، كما أدخلها في سياق جديد مخالف، وهذا ما يجعل من المتعذر الحديث عن تبعية آلية أو استمرار واقتفاء مطلقين. فكل ذلك، لا يصح الحديث عنه، إلا بالنسبة لمنهج يهيمن عليه هوس تأريخ الأفكار بتجريدها عن الأوضاع والملابسات الفكرية والمادية التي أحاطت بها، ويعزلها عن سياقها الخاص، والانسياق وراء البحث عن مظاهر تأثير السابق في اللاحق وعما إذا كانت الأفكار قد حافظت على نفسها عبر التبدلات والتوظيفات التي كانت عرضة لها. والمهمل في كل ذلك، أو « السكوت عنه »، هو التوظيف الجديد للفكرة، فهته الأخيرة بمجرد ما تدخل في نسق مغاير، وتشحن بمضامين ومدلولات جديدة وتخضع لأوضاع ومتطلبات ثقافية واجتماعية مغايرة، تفقد مدلولها الأول، لتكتسب مدلولا جديداً وطريفاً.

هذا ما يلاحظ بخصوص المذهب الظاهري في الأندلس الذي تلون بلون خاص، ومقصدنا الأساسي من هذا البحث هو التعرف عليه وإبرازه، لا بسلوك طريق الوصف ومنهج المسح الظاهري السطحي، بل باتباع منهج التحليل المعرفي الابستملوجي والتحليل التاريخي.

فبخصوص هذا الأخير، انكببنا على استعراض وتحليل مختلف العوامل والمحددات التي كان لها دور مباشر أو غير مباشر في تكوين ابن حزم الشخص، وفي منح شخصيته ملامحها البارزة المميزة، لذا أولينا المناخ السياسي الذي ساد بلاد الأندلس عامة، وقرطبة خاصة، إبان الفتنة، والمرحلة التي اعقبتها، والمتميزة بسقوط الخلافة، عناية خاصة، لا تضاهيها سوى العناية التي حظيت بها من طرفنا حياة ابن حزم، التي حرصنا على تتبع وملاحقة أدوارها المختلفة والمتداخلة، ذلك أن حضور فقيهنا القوي ومشاركته، هو وأسرته، الفعالة، في الأحداث السياسية، والتزامه السياسي مع الحزب الأموي، جعل حياته وسيرته مرآة ينعكس عليها، وبكل

شفافية، تاريخ الأندلس في فترة ما من فتراته الهامة، وفي منعطف من منعطفاته الحاسمة. كما أن نوعية الثقافة التي تلقاها، والتي كانت بحق ثقافة موسوعية وشاملة، من شأن تسليط الأضواء عليها، أن يلقي لنا أنواراً كاشفة على المنحى العام لتكوينه الفكري، والاتجاه الخاص الذي سار فيه، دون أن يعني ذلك أن تلك الثقافة هي التي لعبت وحدها الدور المحدد في تلوين مذهبه، بل فقط لأنها كانت مجرد عنصر من بين عناصر أخرى، لا يمكن فرزه أو اجتثاثه منها. وهي جميعاً، تندرج في إطار ما يمكن أن يسمى تجربة العصر التي كانت تجربة ابن حزم الشخصية الذاتية انعكاساً لها. فقد تمثل فقيه قرطبة الأحداث السياسية لعصره تمثلاً تاريخياً خاصاً، أملته مواقفه السياسية - الدينية، مما جعل نظريته في السياسة والإمامة والخلافةمتسمة بسمة خاصة، لا يمكن بأي حال من الأحوال، ورغم صياغتها النظرية والمبدئية، إنكار طابعها الظرفي الوقتي، بل «الحزبي». بل ان النسق الحزمي بكامله، لا يمكن أن يفهم حق الفهم، إلا في ضوء الملابسات التاريخية والاجتماعية التي أحاطت بنشأته، وحددتها تحديداً واضحاً، أي كنسق نظري، صادر في نهاية المطاف عن اختيارات ثقافية - ايديلوجية.

إلا أن هذا، لا ينفي، مع ذلك، أن له منطقه الداخلي، الخاص به كنسق، مما يستلزم التأكيد، على طبيعته النظرية المعرفية، قصد الوقوف على ما يسمح بوحدة النسق في الفقه والكلام والفلسفة.. ألا وهو صدوره عن مفاهيم أساسية يقوم عليها النظام الفكري الحزمي، وهي مفاهيم تمد هذا الأخير بأسس منهجية تستند إليها طريقته في تناول كل القضايا: كلامية كانت أم فقهية أم نحوية أم فلسفية.. وهته الأسس هي: - التمييز بين الخالق والمخلوق وبين الطبيعة والشريعة مع رفض تسوية الخالق بالمخلوق والشريعة بالطبيعة، وبالتالي إبطال القياس، قياس الغائب على الشاهد، ذلك المنهج الذي سلكته العلوم الإسلامية بعد نشأتها، لأنه قياس ظني، يفترض تسوية بين المقيس والمقيس عليه، فلدى الأصوليين، يتعلق الأمر بتسوية واقعة، لم يرد نص بحكمها، بواقعة ورد نص بحكمها، في الحكم الذي ورد به النص لتساوي الواقعتين في علة الحكم. أما لدى النحويين، فإن الأمر يتعلق بتسوية بين فرع وأصل، يسمح بحمل الأول على الثاني لعلة جامعة بينهما، وإعطاء المقيس حكم المقيس عليه في الإعراب أو البناء أو التصريف. بينما نجد أن طبيعة الموضوع الذي انصب عليه البحث الكلامي، ألا وهو العقائد والحقائق الإيمانية وأصول الديانة، جعل نفس الآلية الذهنية القائمة على التسوية، تسوية فرع بأصل، أو طرف بآخر لشبه أو... تتلون وتتخصص بتلون وتخصص الموضوع، وتتخذ صورة استدلال بالشاهد على الغائب أو قياس الخالق على المخلوق. وهي طريقة جوهرها تسوية الغائب بالشاهد والخالق بالمخلوق.

- التمسك بظاهر اللغة وظاهر الشريعة، واعتبار هاته الأخيرة كاملة، وردت بألفاظ موضوعة ومرتبة من طرف الخالق، ليقع بها البيان، مما يترتب عنه، عدم جواز صرف الألفاظ عن معانيها المنزلة، وضرورة فهم النص الديني داخل مجاله التداولي. ذلك أنه لا سبيل إلى معرفة

حقائق الشرع إلا بتوسط اللفظ، ولا سبيل إلى نقل مقتضى اللفظ عن موضوعه الذي رتب للعبارة عنه. من هنا استحالة فصل الافكار والحقائق الدينية عن سندها اللغوي.

غير أنه بجانب هذا المعيار اللغوي ـ الشرعي، ثمة معيار آخر عقلي. ويتمثل في أوائل العقل التي يعود بعضها إلى الحس، وبعضها الآخر إلى الفكر متخذاً صورة مبادىء أساسية مشتركة تملك بداهتها في نفسها، وتكون كمعايير تصلح للحكم على صحة النتائج، وتضمن صلابة وتماسك البناء العقلي المقام عليها، وهذا ما يسمح بإمكانية المنطق وعمليته الأساسية «القياس المنطقي»، وإمكانية العلوم الصورية كالحساب.. كما أن وجود أوائل ترجع إلى الحس، ووجود طبائع واطراد ونظام محكمين تخضع لها الظواهر في سيرها، يسمح بإمكان قيام طبيعيات، أو معرفة بالطبيعة، تبحث في سننها وقوانينها.

لذا، فإن للشرعيات مبادئها ومعاييرها، وللطبيعيات والعقليات أسسها ومرتكزاتها، ولا إمكان للخلط أو للجمع بين المجالين. لأن كلاً منهما يمثل بناء نظرياً ومعرفياً قائم الذات، ويترتب عن ذلك، ضرورة فصل الشرعيات عن العقليات، أو الفصل بين الشريعة والحكمة، أو بين المنقول والمعقول، دون أن يعني ذلك انتفاء كل موافقة بينهما، فجوهرهما واحد لكن الحفاظ لكل منهما على هويته، يلزم تمييزهما.

لقد ركزت كل الدراسات، على الوجه الأول للظاهرية، أي ذاك المتعلق بالتمسك بظاهر الألفاظ ورفض القياس والرأي والاستحسان، غالباً ما كانت أحكامها على الظاهرية، مبنية عليه وحده. وحتى في اللحظات التي تمت فيها الإشادة من طرف بعض الباحثين بجرأة الفقيه ابن حزم في مناصرة المنطق والذب عنه، ومحاولة تقريبه، من خلال الدفاع عن علوم الأوائل، فإن ذلك كان ينظر إليه على أنه جزء من ظاهرة أعم وأشمل، أو مظهر لاهتمام أصوليي الإسلام، وعلى رأسهم الغزالي، بالمنطق اليوناني وعنايتهم به من حيث أنه «معيار للعلم» و«محك للنظر» لا أقل ولا أكثر. دونما محاولة للبحث عن مظاهر الخصوصية والتميز في موقف ابن حزم من المنطق اليوناني، والتي ترجع إلى نوعية السياق الذي عرّب فيه المنطق، ونوعية الوظيفة المعرفية التي يريد للمنطق ولعلوم الأوائل، أن يقوم بها، علاوة على وظائفه المعرفية والمنهجية.

وقد ترتب عن كل ذلك، أي عن التركيز على الوجه الأول للظاهرية الحزمية المتمثل في جانبها الفقهي والأصولي والشرعي والكلامي، أن أغفل وجهها الثاني الذي يعكسه مناصرتها للعقل والمعقول، ودفاعها عن علوم الأوائل. وهذا ما يفسر لنا كون مؤلفات بكاملها، لابن حزم، لم تحظ بالعناية التي كان ينبغي أن تحظى بها كرسالتيه في مراتب العلوم وأصنافها، وككتابه الهام في الرد على الكندي الفيلسوف، وردوده على فلسفة أبي زكريا الرازي الطبيب، المتفرقة في كتابي «الفصل» و«الأصول والفروع»... وحتى كتاب «التقريب لحد المنطق»،

نفسه، نظر إليه من أكثر من زاوية ما إذا كان «مع أو ضد المنطـق اليوناني؟»(*). دون اهتمام بنوعية القراءة التي قام بها مؤلفه «لأورغانون» أرسطو والتي هي قراءة تعكس عنف المواجهة والاصطدام بين منظومتين فكريتين، الشيء الذي تمخضت عنه ضرورة «تعريب» المنطق وإعادة كتابة نص «الأورغانون» من جديد.

بل ان كتبه الفقهية والأصولية والكلامية نفسها، لم تدرس بما فيه الكفاية، لا سيما وأنه تم التركيز عليها وحدها وبصورة تجزيئية، مما جعل من المتعذر لمس الإشكالية العامة التي تحكم فكر صاحبها مضفية عليه سمة النسق والوحدة النظرية. ونتيجة لذلك، انتزعت الأفكار الواردة فيها انتزاعاً، من سياقها العام، واجتثت من تربتها الأصلية ومن حقلها المعرفي. إن جميع الدارسين يتعاملون مع كتاب «الفصل» كما لو كان كتاباً يؤرخ للفرق وينقل مقالات أصحاب «الملل والنحل»، أي لا يخرج عن الإطار العام للكتب المتضمنة للآراء والمقالات.. دون أن ينتبهوا إلى أن مرامي صاحبه لا تقف عند حدود إبراز مقاصد المتكلمين وغيرهم، بل تتعدى ذلك لكشف الإشكالية المؤسسة لعلمهم ولمواقفهم، والمتجسدة في قياس الغائب على الشاهد والاستدلال على الأول بالثاني، ولانتقادها من خلال انتقاد هته الآلية الذهنية وهدمها كركيزة يستند إليها علم الكلام برمته. يتعلق الأمر إذن، في الحقيقة، بنقد علم الكلام من خلال نقد مسالك المتكلمين المستندة إلى القياس الظني، وبرفضه كعلم، ورفض استدلالاته، لأنه لا يحافظ، لا للدين على هويته، ولا للفلسفة على هويتها.

ونفس ما حدث مع كتاب «الفصل»، حدث مع مؤلفات ابن حزم الفقهية والأصولية، وعلى الخصوص «الأحكام» الذي اعتبر ولا زال كتاباً أصولياً جامعاً لمواقف ابن حزم الظاهري وحسب. لذا، لم يحظ بالأهمية التي كان ينبغي أن يحظى بها ككتاب أصولي لا تقل أهميته عن باقي أمهات الأصول «كالبرهان» للجويني و«المستصفى» للغزالي و«المعتمد» لأبي الحسين البصري المعتزلي و«العدة» للفراء الحنبلي.. غير أنه إذا كانت بنية التدوين الأصولي في هته «الأمهات الأصولية»، كما سماها ابن خلدون، امتداداً لبنية التدوين التي رسمها الشافعي في رسالته، إذا كانت الكيفية التي يتم بها استنباط الأحكام، قد قننت فيها انطلاقاً من نفس القواعد التي حددها الشافعي، فإن كتاب «الأحكام» رفض تلك القواعد نفسها، مما أعطاه مكانة متميزة في تاريخ التدوين الأصولي، سمتها البارزة الثورة على القياس الفقهي. إلا أنها ثورة لا يمكن أن تفهم أو أن تدرك، إلا في إطار أعم وأشمل، هو إطار الإشكالية المتوارية وراء

(*) هذا هو عنوان إحدى الدراسات الشهيرة للمستشرق الفرنسي «روبير برنشفيك»

Pour ou contre la logique grecque chez les théologieus Juristes de L'Islan. In. R. Brunschrig-Etudes d,Islamologie. Tome premier. Paris- 1976.

وقد تناول فيه كتاب «التقريب» هو وكتاب «الرد على المنطقيين» لابن تيمية وكتب الغزالي المنطقية من هته الزاوية.

النسق الحزمي الذي حددت وجهته واختياراته ومواقفه. إنها مجرد مظهر أو وجه لمراجعة منهجية شاملة لمست مختلف الميادين التي استقطبت اهتمام فقيهنا بما فيها الفلسفة. فنقد ابن حزم للكندي، اتجه بالأساس، لا إلى آرائه في حد ذاتها، ومن حيث هي آراء، فقط، بل إلى ما سمح بها، أي الأساس المنهجي ـ المنطقي الذي قامت عليه فلسفته. والذي هو منهج مشبع بطريقة المتكلمين القائمة على قياس الغائب على الشاهد، أو الخالق على المخلوق، وإيقاع صفات لا تصلح إلا للثاني، على الأول. وهذا يعني أن رفضه لمواقف المتكلمين، ولمواقف بعض الفلاسفة الذين انكب على نقدهم، كان رفضاً للركيزة المنهجية الهشة التي أقاموا عليها استدلالهم، مثلما كان نقده للقياس الفقهي، نقداً لمنهج هش، في نظره، أساسه الظن والتخمين، لا القطع واليقين. وهنا تكمن جدة المنهج النقدي الحزمي، ذلك ان صاحبه اهتم بهدم ما يسمح بإمكان المواقف الفقهية والكلامية والفلسفية، التي لا يرتضيها. وهذا ما قوى لدينا الإحساس، بضرورة تغيير المنطلق في دراسته، وتناوله من منظور جديد مخالف لذلك الذي تناولته منه مختلف الدراسات. وهو أمر لا يتأتى، إلا بإعادة بناء النسق، ومحورته على إشكالية معينة حكمت خطابه، وحددت إتجاه منهجه، وذلك من خلال تحليل مفاهيمه الأساسية وإبراز دورها المؤسس والمرجعي في النسق.

إن التركيز على النسق ككل، وعلى إعادة بنائه، يعني، في نفس الوقت، التركيز على الوجه الآخر للظاهرية، ذاك المتعلق بمناصرة العقل والمعقول سواء في الطبيعيات أو في العقليات ممثلة على الخصوص في المنطق والفلسفة. يعني رد الاعتبار له. فقد ظل مسكوتا عنه في كل الدراسات، التي جريا منها وراء الأشباه والنظائر، ورزوحاً منها تحت إشكالية تأريخ للأفكار يهيمن عليه هوس رصد الاستمرار والاتصال، مالت إلى ربطه بالمذهب الظاهري بالمشرق واعتبار هذا الأخير أصلاً له.

إن التركيز عليه، (أي على الوجه المغبون من الظاهرية)، يعني اكتشافه، وبالتالي كشفه، وإخراجه إلى واضحة النهار، بابراز الأسس النظرية والمعرفية التي يستند إليها، والتي هي أسس النسق بكامله، الذي يبلور مشروعاً ثقافياً نظرياً ذا مطامح فلسفية، حافظت على نفسها مع الفكر الفلسفي في المغرب والأندلس، ونضجت بنضوجه، وإن ما سوف يسترعي اهتمامنا بالذات، في هذا البحث هو تأثير ظاهرية ابن حزم في الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، فكر الفلاسفة المحترفين في القرن السادس الهجري.

حقاً، إننا نسمي في هذا البحث، جميع أنماط التفكير، التي استقطبت اهتمام ابن حزم، شأنه في ذلك شأن باقي المفكرين المسلمين، تفكيراً فلسفياً، معتقدين أن هذا الأخير، ليس هو ذلك النمط من الممارسة النظرية التي نعثر عليها لدى صنف معين من المفكرين: أولئك الذين يستخدمون لغة معينة تستند إلى مفاهيم مجردة خاصة، والذين يطلق عليهم اسم الفلاسفة، بل هو ذلك الاتجاه العام الذي يتخذه الفكر في مرحلة من المراحل في مختلف أنحائه، مما يضفي عليه

صبغة الخضوع لرؤية محددة المعالم، وما نهدف إليه بالذات، في هته الدراسة، هو إبراز الرؤية التي يصدر عنها ابن حزم، وصور تواريها داخل الإشكالية النظرية التي تمحور حولها خطابه.

لكننا، ومع ذلك، سنولي اهتماماً خاصاً للفكر الفلسفي بمعناه الضيق، وهو المعني أكثر في العنوان. فهموم المدرسة الفلسفية المغربية في القرن السادس الهجري، امتداد لهموم ومشاغل ابن حزم ولنزعته النقدية. ورغم أن هذا الأخير، مجرد دارس للفلسفة ومروج لها، فإنه بلور مع ذلك، من خلال اهتماماته الدراسية، الأسس الأولى للمنهج النقدي الذي برزت ملامحه في المؤلفات الكلامية والفلسفية، وكذا الفقهية، في صيغ جدالية مما جعل الكتابة الفلسفية لديه لا تتخذ صورة انتاج فلسفي منظم ومنسق، بل طغى عليها طابع النقد والجدال، لذا بقي البديل فيها غائباً شيئاً ما، أو صعب الاستشفاف، لم يحصل على ملامحه المميزة إلا فيما بعد، ومع الفلاسفة المحترفين بالذات، فلاسفة القرن السادس الهجري.

إن ما سوف ينصرف إليه اهتمامنا في هذا البحث، هو نقد الفكرة السائدة والشائعة عن المذهب الظاهري، والقائلة أنه مذهب يقف عند الدلالة الحرفية للنص، ويرفض الاستدلال بجميع أشكاله مكرساً الجمود واللاأدرية لينسحب فيه الفكر والعقل، فاسحاً المجال للتقليد والانغلاق النصي. سننتقد هته الفكرة، لنؤكد ان ابن حزم ومنهجه النقدي، كان تمهيداً لظهور المدرسة الفلسفية بالمغرب ومقدمة لها، وأن ظاهريته كانت وراء ثورة من أكبر الثورات الفلسفية التي عرفها تاريخ الفلسفة في الإسلام.

الباب الأول

ابن حزم بين الرغبة والتاريخ

ويتضمن الفصول التالية :

ـ تمهيد :
ـ الفصل الأول : قرطبة إبان الفتنة ـ بداية الانهيار .
ـ الفصل الثاني : طموح سياسي ونبوغ ثقافي .
ـ الفصل الثالث : النظرية السياسية ـ الخلافة والإمامة .

تمهيد

في هذا الباب، المتكون من ثلاثة فصول، ينصب اهتمامنا على استعراض وتحليل مختلف العوامل التي ساهمت في تكوين شخصية ابن حزم، بادئين بإبراز المناخ السياسي الذي ساد بلاد الأندلس عامة وحاضرتها قرطبة خاصة في ظرف من أحلك الظروف، وهو بداية سقوط الخلافة الذي سبقته الفتنة المشهورة التي عاشت قرطبة القسم الأهم من مشاهدها. وقد حاولنا كذلك أن نتتبع حياة ابن حزم في مختلف مراحلها وأطوارها، لأنها حياة تعكس تاريخ الأندلس، نظراً لمشاركة أسرة فقيهنا فيه مشاركة فعالة وارتباط مصيرها بمصيره في عهد الخلافة الأموية وحتى بعدها، إنها بحق «صورة أندلسية»(**). كما أننا أولينا عناية لنوعية الثقافة التي تلقاها ابن حـزم وللشيوخ الذين درس عليهم أو روى عنهم مسلطين الضوء على ما بإمكانه أن يكشف لنا عن بعض خصوصيات تكوينه الثقافي، حتى يمكننا فهم الإتجاه الخاص الذي سار فيه، لا لأننا نعتقد أن ذلك التكوين هو الذي كان له الدور الأساسي والمحدد، بل لأنه كان مجرد عنصر من بين عناصر أخرى، لا يمكننا انتزاعه، أو عزله عنها، وهي عناصر لها علاقة بتجربة العصر ككل والتي تشكل تجربة ابن حزم الذاتية والشخصية، جزءاً منها. لقد تمثل فقيهنا الأحداث السياسية لعصره تمثلاً تاريخياً خاصاً، أملاه موقفه السياسي، مما أعطى لنظريته السياسية نفحة خاصة لا يستطيع طابعها النظري أو صيغتها الفقهية أن تخفي عنا مغزاها الظرفي. وهذا شيء لا ينطبق على المشروع السياسي الحزمي وحده، بل على مشروع ابن حزم الثقافي والنظري برمته.

(**) من عنوان كتاب لطه الحاجري. (ابن حزم: صورة أندلسية). القاهرة، 1948.

الفصل الأول

قرطبة إبان الفتنة
بداية الانهيار

عاش ابن حزم بين سنتي 384-456 هـ (994-1064 م). وهي فترة تاريخية حرجة في الأندلس عامة وقرطبة خاصة التي عرفت أكبر الدسائس والفتن المتمثلة في الصراع السياسي على السلطة. لذا لا نتردد في القول بأن أحداث العصر طبعت بقوة مواقف ابن حزم النظرية، كما أن تجربته الشخصية بمختلف صورها: السياسية والاجتماعية والفكرية، أسقطت على نظرته للأشياء وتصوره للأمور. وعليه، لا يمكن عزل النسق الفكري لابن حزم عن تجربة العصر، والتي تشكل تجربته الشخصية عنصراً منها. لقد كانت الأولى (أي تجربة العصر) بمثابة القالب أو الشخصية القاعدية[1] التي داخلها تكونت ملامح المزاج الشخصي الذي طبع بدوره تجربته الشخصية، كما حدد ملامح المزاج الفكري لفقيهنا، مما أعطى لآرائه ونظرياته نكهتها وصياغتها الخاصتين.

لكي نبرز ذلك، سنحاول التعرض بتركيز وإيجاز لقرطبة في نهاية القرن الرابع وبداية القرن الخامس الهجريين من النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، ولأثر كل ذلك على ثقافة ابن حزم وتكوينه ورؤيته للأشياء.

الجانب السياسي:

لم تصبح قرطبة حاضرة الأندلس إلا بعد موسى بن نصير وابنه عبد العزيز. فقد فضلا، لعدة اعتبارات: جغرافية وحربية وبيئية، اتخاذ اشبيلية قاعدة للولاية، غير أنه بعد مقتل عبد العزيز بن موسى بن نصير سنة 98 هـ، تحولت العاصمة إلى قرطبة، على يد أيوب بن حبيب

(1) نقتبس مفهوم «الشخصية القاعدية» من:

M. Dufrenne- la Personnalité de base- Paris. -1953. P. 127.

وتعني القالب الاجتماعي أو الثقافي الجماعي الذي داخله تنشأ ملامح المزاج الشخصي. لكنه قالب لا يمكن البحث عنه، ولا العثور على مظاهره، إلا في حدود سيكلوجية، أي من خلال تجلياته في الأفراد المنضوين في تلك الثقافة.

اللخمي، وكان ذلك في أول عام 99 هـ [2].

وقد حظيت قرطبة بنصيب كبير من عناية ولاة الأمويين على الأندلس الذين حاولوا تحويلها إلى مدينة إسلامية، لا من الناحية العمرانية فقط، بل وأيضاً من الناحية السكانية. فقد توافدت عليها أمواج من الشاميين والمصريين الجنود، وحشود من المغاربة...

غير أن الفضل في تنظيم المدينة، يرجع إلى عبد الرحمن الداخل الذي حاول تبني النموذج الإداري السائد في المشرق على عهد الأمويين. لذا طغى الطابع الشامي على منشآت عبد الرحمن الداخل بقرطبة، كما تدفقت التأثيرات المشرقية العراقية والحجازية عليها في عهد عبد الرحمن الأوسط الذي كان يريد منافسة الخلافة العباسية في الشرق ومضاهاتها.

كان عبد الرحمن الأوسط رجلاً على مستوى رفيع من الثقافة والعلم، كما كان عالماً متبحراً في علوم الشريعة والفلسفة [3]، احتضن العلماء والأدباء. وقد تأثر المجتمع القرطبي في عصره بالتقاليد العراقية التي أخذت تغزو الأندلس وتمتزج بالتقاليد الشامية، وتؤلف فيما بعد طابعاً أندلسياً أصيلاً، ميز الأندلس منذ خلافة عبد الرحمن الناصر حتى سقوط غرناطة.

غير أن ما يلزم الاعتراف به هنا، هو أن العرب الذين دخلوا الأندلس، كانوا قليلي العدد بالنسبة إلى أعداد البربر الهائلة التي وفدت على الأندلس واستقرت بها منذ حملة طارق بن زياد. ويرجع التفوق العددي إلى عوامل هي:

سهولة العبور من المغرب.

استخدام الأمويين، لا سيما عبد الرحمن الداخل، للبربر في خدمته واعتماده عليهم لثقته فيهم خصوصاً وأن أمه بربرية. والملاحظ أن الأمراء الأمويين سلكوا نفس المسلك، إلى حد أن البربر والمولدين أصبحوا هم الغالبية الكبرى من الأندلسيين المسلمين. لذا نشطت السياسة الخلافية في اتجاه اصطناعهم وجلبهم إلى الجيش قصد مواجهة العصبية العربية، ومواجهة الفاطميين من جهة أخرى، من خلال التودد إلى القبائل البربرية داخل المغرب، خصوصاً زناتة الذين اجتذبهم عبد الرحمن الناصر ليكونوا ذرعه الواقي من الفاطميين [4].

ولما تولى الحكم المستنصر، اعتمد على البربر كعنصر أساسي في الجيش، وهذا ما سماه بروفنصال «حركة بربرة جنود الأمويين» [5]. وهي حركة تقوت مع الانقلاب العامري، لا سيما

---

(2) أنظر: الدكتور عبد العزيز سالم ـ قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس. ج. 1، بيروت. -1971. ص 29-30.

(3) ابن خلدون ـ كتاب العبر. بيروت، 1961. ج: 4، ص 130. المقري ـ نفح الطيب ـ نشر محيي الدين عبد الحميد ـ القاهرة. 1949. ـ ج 1، ص 325.

(4) Lévi Prvencal- Histoire de L'Espagne musulmane. T. III. Leiden. 1950-1954. P. 173

(5) Ibid. P. 80.

مع المنصور بن أبي عامر [6] الذي أراد بذلك ترجيح كفة البربر داخل الجيش، وإحداث خلخلة تطيح بالعصبية العربية.

وإذا كان قد تحقق له ما أراد، فإنه مع ذلك غرس الأحقاد والضغائن، فظهر نوع من التضامن أو التكتل القومي، إنه تضامن محلي تمخضت عنه **ظهور عصبية أندلسية مناوئة للعناصر الجديدة الدخيلة على الأندلس كالبربر والصقالبة** [7].

وقد سار أبناء المنصور على نفس النهج المتمثل في الإسراف في جلب البربر والصقالبة، وإسناد أرفع المناصب إليهم وتحويلهم إلى «حزب عامري»، ما لبث أن اصطدم بثورة معارضة له تتمثل في «الحزب الأموي» الذي حن إلى سلطاته القديمة، وهي ثورة حركت جميع طبقات المجتمع ورؤساء البربر والصقالبة وتحولت إلى حرب أهلية ضروس أدت إلى الفتنة وتفريق البلاد وظهور ملوك الطوائف الذين سيقتسمون البلاد فيما بينهم إلى إمارات [8].

فبعدما تمكن المنصور بن أبي عامر، وهو الذي استوزر أحمد بن سعيد، والد فقيهنا، من الاستيلاء على مقاليد الأمور سنة 366 هـ بفرض الوصاية على هشام الصبي، ابن الحكم، والتقرب من والدته صبح واستمالتها بكل الطرق والحيل، أدخل قرطبة والأندلس في متاهات الفتن والدسائس والمكائد، وأسس دولة داخل دولة: دولة عامرية تحكم باسم خلافة أموية غائبة، وتمارس نفوذاً سياسياً قوياً، يزيل هيبة تلك الخلافة مكرساً ميلاد حكم جديد أو عهد جديد هو عهد الحجابة. إذ بوفاة المنصور سنة 392 هـ. وابنه عبد الملك سنة 399 هـ، دخلت الأندلس وقرطبة خاصة عهد الفتنة من بابه الواسع، فقد عاث فيها الفساد وشمل الخراب والدمار معظم مرافقها.

وتتمثل مساوىء النظام العامري، في أنه، وإن كان قد تمكن من أن يقبض على الأمور بيد من حديد، أيام المنصور، فإنه مع ذلك، تجرأ على إزالة الهيبة والاحترام اللذين كانا للخلافة الأموية في نفوس غالبية الأندلسيين، لأسباب حضارية وتاريخية تتلخص في أن الدولة الأموية هناك استطاعت ان توحد الأندلس وتجنبها، لفترة ما، من الوقوع في مزالق التشتت والانهيار. لذا كان رد الفعل الطبيعي للكثير من الأندلسيين على الفتنة التي ضربت أطنابها بقرطبة والأندلس، هو التشبث بالخلافة الأموية واعتبارها البديل السياسي القمين بإخراج الأندلس من ورطتها.

وقد استغرقت الفتنة في قرطبة، زهاء ربع قرن (من 399 -422 هـ)، انتهت بسقوط الخلافة وظهور ملوك الطوائف.

---

(6) ابن خلدون ـ العبر 4/ ص 148. المقري ـ النفح. 1/ ص. 174.

(7) Lévi Provençal- Hist. de L'Esp. mus. T.III. P. 175.

(8) Prieto y Vives- Los Reyes de Taifas estudio historico Humismatico de los Musulmanes espanoles en el siglo V de la hegira- Madrid. 1926. P. 14.

أول ثورة قام بها الأمويون، على العامريين، هي تلك التي قادها ابن عم هشام المؤيد (الخليفة الصبي المحجور عليه)، ويلقب بمحمد بن هشام الثاني (المهدي). الذي استغل فرصة انشغال «عبد الرحمن شنجول» بن المنصور بن أبي عامر بغزواته في شمال الأندلس، فأعلن الثورة في 16 جمادى الثانية سنة 399هـ. وأعانه في ذلك جميع أقاربه المروانيين وعامة قرطبة والغوغاء الذين هاجموا القصر الخلافي، مما اضطر هشام المؤيد إلى التنازل عن الخلافة للمهدي. كما هاجموا مدينة الزاهرة التي أسسها المنصور، ونهبوا ما فيها من مال وتحف...[9].

ولما كانت الدعامة الأساسية لنظام العامريين هم البربر، اتجهت قوات الأمويين المؤلفة من المروانيين وأنصارهم، وعامة قرطبة إلى بيوت البربر لنهبها وقتل من فيها وهدمها. وقد تأثرت بذلك بيوت حتى غير البربر، كدار ابن حزم بحومة «بلاط مغيث» وقد صور لنا أطلال منازله تصويراً ملؤه الحسرة والأسى، على ما آلت إليه قرطبة من خراب ووحشة[10].

قلنا، أن البربر والصقالبة، أصبحوا قوة يحسب لها حسابها في الأندلس. لذا كان من الصعب على أية سلطة أن تعرف استقراراً ولو مؤقتاً، نظراً لطبيعة تكوين المجتمع الأندلسي والقرطبي خاصة[11].

لذا، نظراً للتقتيل والنهب اللذين أعملها المهدي وأنصاره في البربر، انضم هؤلاء إلى معارضيه الذين كان يرأسهم هشام بن سليمان بن عبد الرحمن الناصر: ويتكون هؤلاء المعارضون من صنائع المنصور بن أبي عامر. وإذا كانت الدوائر قد دارت، في الجولة الأولى، على هشام بن سليمان، الذي قبض عليه المهدي وقتله، فإن الجولة الثانية، انتهت بقتل المهدي على يد البربر الذين بايعوا أحد أمراء بني أمية، وهو سليمان بن الحكم بن سليمان، الملقب بالمستعين، وذلك سنة 399 هـ، فأصبح يتزعم حركة معارضة للمهدي.

ولم يكتف المستعين بالاعتماد على البربر، بل استنجد حتى بالنصارى، مما اضطر المهدي إلى الاستعانة بملك قشتالة، وبعد حروب عديدة قتل المهدي سنة 403 هـ، فعاد «هشام المؤيد» إلى الخلافة.

وتحدثنا كتب التراجم القديمة عن حالة قرطبة أيام المستعين، وتصفها بأنها كانت «شداداً

---

(9) ابن الخطيب. ـ أعمال الأعلام. تحقيق ليفي بروفنسال، بيروت 1956. ص 110 - 111.
المقري ـ نفح الطيب 2/ ص 122.
Levi Provençal- L'Espagne Musulmane au Xe Siécle. Paris. 1932. P. 330- 331.

(10) وإن كان بيته تعرض للتخريب في الحقيقة على يد البربر.
Lévi Provençal- En relisant le collier de Colombe- al Andalus, Vol. XV, 1950. Appendice. 1, P. 360.
ابن حزم ـ طوق الحمامة ـ نشر الطاهر أحمد مكي. ط 2 القاهرة، 1977، ص 126.

(11) أنظر: عبد الواحد المراكشي ـ المعجب في تلخيص أخبار المغرب. ـ نشر العريان والعلمي ـ القاهرة 1949 ص 86.

نكدات، صعاباً مشؤومات، كريهات المبدأ والفاتحة، قبيحة المنتهى والخاتمة، لم يعدم فيها حيف، ولا فورق فيها خوف، ولا تم سرور، ولا فقد محذور، مع تغير السيرة، وخرق الهيبة، واشتعال الفتنة، واعتلاء المعصية، وظعن الأمن، وحلول المخافة »[12].

كما نعثر في كتاب « أعمال الأعلام »[13] لابن الخطيب، على قصيدة يرثي فيها ابن حزم قرطبة لما أصابها من دثور المعالم وتبدل الآثار.

غير أن الأمور لم تقف عند هذا الحد، بل تجاوزته، واتخذت صورة ظهور تنافس على الحكم، فقد هاجم المستعين ومعه البربر، قرطبة في نفس السنة (أي 403 هـ)، وقتل « هشام المؤيد » خفية مدعياً انه أصبح سقاء في المرية[14].

وقد اضطر العامريون إلى الانضمام إلى أحد حكام العامريين على ألمرية، ويدعى خيران العامري، الذي سلك سياسة التحالف مع بني حمود الأدارسة ضد الأمويين. ولم يجد أصلح لهذا الغرض من علي بن حمود الإدريسي الحسني الذي كان يتطلع هو الآخر إلى الظفر بالخلافة ومحاربة المستعين. وقد التحق الكثير من البربر بابن حمود لأنهم بدأوا يسأمون حكم المستعين الذي، مهما كان تحالفهم معه في ظرف معين، فإنه لم يكن بربرياً منهم، او على الأقل يجري فيه دم بربري مثلما هو الشأن بالنسبة للأدارسة. لذا اجتمعت أهداف بني حمود الأدارسة والعامريين والبربر. ويروي ابن عذاري، ان البربر والعامرية ارسلوا إلى علي بن حمود أمير سبتة آنذاك وثيقة نسبوها إلى « هشام المؤيد » يستنجد فيها بالأدارسة. فما كان من علي بن حمود إلا أن تأهب وعبر المجاز إلى الجزيرة الخضراء قاعدة أخيه القاسم، على رأس جيش عرمرم[15]، وكان ذلك سنة 405 هـ، كما خرج خيران العامري ومن استجاب لدعوته، من المرية في اتجاه مالقة التي التقى فيها بعلي بن حمود سنة 406 هـ، ومنها اتجها بجيوشهما إلى غرناطة التي كان يحكمها حبوس الصنهاجي الذي انضم بقواته إليهما، واتجه الجميع إلى قرطبة التي دخلتها القوات المتحالفة برئاسة علي بن حمود، سنة 407 هـ. وقد استولى هذا الأخير على السلطة وقتل المستعين وأباه وأخاه.

وقد اندهش خيران وابن حمود حينما لم يعثروا بالقصر على هشام المؤيد حياً، وحينما عرض عليهما قبره الذي أمرا بنبشه وإخراج جثته قصد التأكد من هويتها. وأكد بعض الشهود أنه

---

(12) ابن بسام ـ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة ـ القاهرة 1939، القسم الأول ـ الجزء الأول. ص 25. والمعجب للمراكشي. ص 90.

(13) أعمال الأعلام ـ م. آنف. ص 108.

(14) نفس المصدر. ص 120.

(15) ابن عذاري ـ البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ـ تحقيق بروفنصال وكولان. بيروت، 1951. ج 3، ص 116.

ابن الخطيب: أعمال الأعلام. ص 121.

هشام المؤيد [16].

غير أن ابن الأثير يطعن في شهادة أولئك الشهود، ويرى أن هشام كان حياً، وأنهم زوروا الشهادة خوفاً على أنفسهم من علي بن حمود الذي كان مطمحه الانفراد بالخلافة [17]. كما يرى أنه بعد أن تمت البيعة لابن حمود، ظهر بينه وبين خيران، ويرجعه إلى أن هذا الأخير كان يأمل في العثور على هشام المؤيد، حياً ليعيده إلى كرسي الخلافة، فخاب أمله لا سيما وأن البعض نقل إليه أن ابن حمود يسعى إلى التخلص منه، فتوجس خيران خيفة، وفر من قرطبة معلناً خروجه عن الحموديين [18].

غير أن الامور لم تستتب لابن حمود، لصعوبة مراس القرطبيين وشدة تقلبهم وسرعة سخطهم على الحكام [19]، فرغم ما حاوله من إنصاف الناس وكسر شوكة البربر بإذلالهم، لم تمض ثمانية أشهر حتى قام أهل قرطبة ضده، هذا بعد أن فقد سنده، وهم البربر، إرضاء لهم. فقد استطاع خيران العامري أن يدفع سكان شرق الأندلس إلى مبايعة أحد الأمويين وهو عبد الرحمن الرابع، وابن محمد بن عبد الملك بن عبد الرحمن الناصر. ويلقب بالمرتضى، وذلك سنة 408 هـ. وكرد فعل على هذا المد الأموي الجديد، سارع ابن حمود إلى مغازلة البربر من جديد واستمالتهم إليه ليعطي لسياسته طابع سياسة بربرية، كما غير معاملته للسكان القرطبيين، فأكثر الضرائب والمغارم، لذا ازدادت كراهيتهم له.

في خضم هذا الصراع، سيتخذ ابن حزم موقفاً موالياً للأمويين، إذ ساند عبد الرحمن الرابع المرتضى، وسار معه في جيشه لمحاربة بني حمود، وكان مصير علي بن حمود، الاغتيال على يد خدمه، الذين فضلوا عليه أخاه أبا القاسم الذي كان يتولى أشبيلية من قبل علي. وكان ذلك سنة 408 هـ. غير أن البربر الزناتيين آثروا على أخيه أبي القاسم، ابنه (أي ابن علي بن حمود) الذي كان ولي سبتة من قبل أبيه. وبذلك تصدع الحزب البربري، خصوصاً وان أبا القاسم استجلب كثيراً من السودان، وجعل منهم أعواناً له.

وقد سلك أبو القاسم سياسة الرفق والإصلاح، لكن زعماء البربر بدأوا ينحرفون عنه إلى ابن اخيه يحيى، مما اضطره إلى أن يكاتب العامريين يستميلهم إليه ويستعطفهم خصوصاً خيران العامري [20].

ولأسباب معينة يمكن إجمالها في أن المرتضى بدأ يظهر الجفاء لخيران العامري، لبى هذا

(16) ابن بسام ـ الذخيرة ـ القسم الأول ـ الجزء الأول. ص 29.

(17) ابن الأثير ـ كتاب الكامل في التاريخ؛ القاهرة 1353 هـ. ج 7 ص 285.

(18) نفس المصدر.

(19) المقري ـ نفح الطيب. 2/ ص 10.

(20) ابن بسام ـ الذخيرة ـ القسم الأول، الجزء الثاني ص 13 . النفح. 2/ ص 29 . ابن الأثير ـ ج 7. ص 286.

الأخير دعوة أبي القاسم مقرراً العزم على الانتقام من المرتضى والغدر به. وقد دبر بمساعدة منذر بن يحيى بن زاوي بن زيري مؤامرة، أدت إلى انهزام المرتضى[21] سنة 409 هـ. وبانهزامه خمدت الروح الأموية والنزعة المروانية.

ولما خلا الجو لبني حمود، دخلوا مرحلة الصراع فيما بينهم للظفر بالخلافة. فقد ألب يحيى الحمودي، وهو آنذاك والي سبتة، زعماء البربر بقرطبة، على عمه أبي القاسم، متهما إياه بالسطو على تركة علي بن حمود أخيه (ووالد يحيى)، فاستجابوا لندائه، مما جعل أبا القاسم يفر إلى أشبيلية تاركاً قرطبة التي جاءها يحيى، فبايعه أهلها والبربر والسودان، وتلقب بالمعتلي بالله وكان ذلك سنة 412 هـ، وبذلك تقاسم الحموديون الأندلس إلى حاضرتين خلافيتين: قرطبة وأشبيلية. ورغم ما حاوله المعتلي من نهج سياسة إصلاحية عادلة، فإنه سقط في أخطاء قاتلة يمكن إجمالها في « اصطناع سفلة الناس في المناصب الكبرى في الدولة كالوزارة والحجابة ». هذا فضلا عن « مسايرته للبربر وطلباتهم »، مما حوله إلى خليفة بدون خلافة[22].

ولما أحس بنهايته، عزم على الفرار إلى مالقة، وقبل دخولها، بلغه أن خيران العامري يتهيأ لدخولها، وبعد فراره، استدعى البربر إلى قرطبة عمه القاسم بن حمود وأرجعوه إلى كرسي الخلافة. وقد اضطربت الأمور في قرطبة، وازداد سكانها عداء وكراهية للبربر والحموديين. « وانقسم الناس إلى ثلاثة أحزاب: حزب يعضد القاسم ويتألف معظمه من السودان، وحزب يؤيد يحيى ومعظمهم من البربر، **والحزب الثالث، وكان أقوى هذه الأحزاب جميعاً، ينادي بخليفة من بني أمية، ويتألف هذا الحزب من أهل قرطبة أي من البلديين**»[23]. وقد أدى ذلك إلى انتقاض أهل قرطبة على القاسم سنة 414 هـ، مما اضطره إلى الفرار قاصداً أشبيلية التي ترك عليها ولدين له، على أن يكون ثقتها المدبر للأمر، محمد بن زيري، والقاضي محمد بن إسماعيل بن عباد. إلا أن فراره من قرطبة بجموع هائلة من البربر والسودان، جعل من المتعذر على هذين الأخيرين فتح أبوابها له خصوصاً وأنه طلب من أهلها إخلاء ألف دار لسكنى مرافقيه البربر. لقد أقفلا الأبواب أمامه، مما اضطره إلى الإذعان والرحيل بعد أن سلمه أهل اشبيلية ولديه[24].

وقد انتهى الأمر بأشبيلية إلى أن أصبحت في يد أبناء القاضي ابن عباد الذين كان المعتمد آخرهم. أما القاسم، فقد قبض عليه ابن أخيه يحيى وسجنه بمالقة، ثم قتله خنقاً سنة 427 هـ.

وبعد أن تمكن أهل قرطبة من التخلص من حكم البربر، راودهم الحنين إلى الرجوع إلى

---

(21) ابن بسام ـ الذخيرة ـ القسم الأول. الجزء الأول، ص 400. النفح. 2/ ص 30.

(22) المقري ـ نفح الطيب ـ 3/ ص 32.

(23) السيد عبد العزيز سالم ـ قرطبة، حاضرة الخلافة في الأندلس ـ ج 1 ص 98. المقري ـ نفح الطيب 2/ ص 32.

(24) أنظر: ابن الأثير ـ 7/ ص 287. ابن الخطيب ـ أعمال الأعلام ـ ص 153.

الخلافة الأموية، ومال رأي أهل الحل والعقد منهم إلى جعل قرطبة حاضرة الخلافة، مثلما كانت في سالف عهدها. وبعد أخذ ورد، استقر الرأي على بيعة أمير أموي هو عبد الرحمن بن هشام بن عبد الجبار، وهو أخ للمهدي [25]. وقد تلقب بالمستظهر. وتجمع كتب التاريخ القديمة، على أن هذا الأخير، رغم ما كان يمتاز به من شجاعة، فإنه كان «ناقص التجربة السياسية»، ذلك أنه «أساء إلى أهل بيته من أعقاب عبد الرحمن الناصر». فسجن منافسيه في الخلافة، السابقين، الذين رشحوا أنفسهم معه، كما خلق مناصب ومراتب ووظائف، اعتبرها ابن بسام زخرفاً من التسطير وضع على غير حاصل، ومراتب نصبت بغير طائل»[26]. مما اضطره إلى خلق موارد مالية جديدة للإنفاق عليها، فكان سن الضرائب، مما جعل أهالي قرطبة يضيقون ذرعاً فيثورون عليه، ويقتلونه سنة 414 هـ ليبايعوا ابن عمه محمد بن عبد الرحمن بن عبيد الله بن الناصر، الملقب بالمستكفي.

والملاحظ ان ابن حزم، كان من أوائل المؤيدين للمستظهر، بل كان وزيراً له، وبعد مقتله، سجن ابن حزم وابن عمه أبو المغيرة[27].

هذا، وقد كان المستكفي عكس المستظهر «عاهراً سيء الخلق»، لم يستطع «الصمود أمام أطماع البربر ويحيى بن علي بن حمود الاستردادية». لذا فر سنة 416 هـ، فقتله بعض أعوانه. وبعد ذلك، دخل يحيى قرطبة، وعين عليها وزيرين له، ثم عاد إلى مالقة. لكن حبوس بن ماكسن الصنهاجي، صاحب غرناطة، انتهز فرصة غياب يحيى عن قرطبة، فحرض مجاهد، خيران العامري على دخول قرطبة، وقد دخلها دون عنت لأن أهلها، كانوا يكرهون البربر، لذا رحبوا بجيش قادم من شرق الأندلس، وقد وقعت مذبحة كبرى في صفوف البربر، قام بها الأهالي عند قدوم خيران سنة 417 هـ.

غير أن النزاع ما لبث أن دب بين خيران ومجاهد، فبادر كل منهما إلى الانسحاب من قرطبة، التي بقيت سنة كاملة تعيش تحت نظام حكم جماعي مؤقت ريثما تتم العودة إلى نظام الخلافة الأموية. وقد تم الاتفاق سنة 418 هـ على مبايعة أحد بقايا المروانيين، وهو هشام بن محمد ابن عبد الملك بن الناصر، الملقب بالمعتد، أخ المرتضي المغدور به من طرف العامريين في غرناطة سنة 409 هـ، وقد ظل هشام المعتد خارج قرطبة زهاء ثلاث سنوات، اضطر بعدها إلى الدخول إليها سنة 420 هـ، وقد استوزر ابن حزم، حسب ما يرويه صاعد الأندلسي (وان كانت رواية مشكوكا فيها) إلا أن خلافته لم تطل. فقد خلعه شيوخ قرطبة سنة 422 هـ بتهمة محاباة البربر، وقامت بعد ذلك فتنة ترتب عنها الغاء الخلافة ونفي المروانية واجلائهم عن قرطبة.

---

(25) ابن بسام ـ القسم الأول ـ الجزء الأول. ص 35.

(26) نفس المصدر ص 37.

(27) ابن سعيد ـ المغرب في حلى المغرب ـ تحقيق شوقي ضيف. القاهرة، 1953. ج 1 / ص 55.

اتخذت أحداث القرن الخامس الهجري بقرطبة خاصة والأندلس عامة، والذي اصطلح على تسميته عصر ملوك الطوائف، طابع **صراع بين أهل الأندلس أو البلديين، سوا كانوا عرباً أو بربراً قدامى تخلقوا بأخلاق اسبانيا المسلمة وتعودوا بعوائد أندلسية خاصة، أو اسباناً تعربوا، وبين «الدخلاء» بربراً أو صقالبة. لذا كان المحرك الأساسي للصراع، هو تلك العصبية الأندلسية التي تحولت إلى شعور قومي تشترك فيه عناصر متباينة الأصول، لكنها تلتقي في وحدة المطامح والأهداف، ويجمعها مناخ ثقافي وحضاري واحد** [28].

غير أنه إذا كان موقف «الحزب البربري»، قد بقي واضحاً ومتميزاً عبر التقلبات والتحولات، فإن موقف الصقالبة، بقي يحكمه بعض التذبذب، لذا نرى بعض الباحثين يذهبون إلى أن الصقالبة كانوا حزباً قائم الذات، يتحالف تارة مع الأندلسيين وطوراً مع البربر، حسب ما تمليه مصالحه، غير أنه إذا كان هذا التذبذب هو ما طبع مواقفه حتى سقوط الخلافة، فإنه منذ ذلك الحين، سيميل هذا الحزب إلى جانب الحزب الأندلسي [29]. وبذلك سيتخذ الصراع طابع خصومة سياسية بين البربر من جهة والأندلسيين ومن يدور في فلكهم، أي الصقالبة، من جهة أخرى.

وبمجرد ما سقطت الخلافة، لجأ زعماء البربر إلى الانفراد، بدويلات مستقلة، فانفرد بنو زيري بغرناطة، والبرزاليون بقرمونة، وبنو دمر بمورو، وبنو أبي قرة برندة... **وقد كان الأولون موالين للفاطميين.**

أما الأسر الأندلسية البربرية الأصل، فقد استقلت ببعض المناطق: بنو الأفطس في بطليوس، وبنو ذي النون في طليطلة، وبنو رزين في السهلة.

أما أمراء الدويلات الأندلسية كبني عباد في أشبيلية، وبني هود في سرقسطة، فقد حاولوا تعزيز مكانتهم وتقويتها، بالاتحاد ولم الشتات داخل تحالف قوي يضم الأسر العربية أو المستعربة، لذا كونوا سنة 435 هـ، بزعامة بني عباد، جبهة أندلسية مناوئة للجبهة البربرية التي يتزعمها الحموديون.

وقد قام تصور أبي القاسم محمد بن إسماعيل بن عباد للجبهة الأندلسية، على خلق سلطة أموية أو بعثها من جديد، تكون رمزاً لوحدة الأندلس، لذا لجأ إلى الدعوة إلى تجديد البيعة للخليفة «هشام المؤيد» المشكوك في موته، واستقدمه وبايعه بالخلافة وجعل ابنه إسماعيل حاجباً له [30].

وقد كاتب أبو القاسم بن عباد، ملوك الأندلس مناشداً إياهم البيعة لهشام. وإذا كان البعض قد استجاب لندائه، فإن البعض الآخر، رفض. ومنهم ابن جهور بقرطبة، وابن ذي النون

(28) Lévi - Provençal. - L'Espagne musulmane au xe Suècle p. 19-20.

(29) H. Pérès - la poèsie andalouse en arabe classique au XI Siècle. Paris, 1938. p. 15.

(30) ابن عذاري ـ البيان المغرب ـ 3 / ص 200 - 202.
المراكشي. ـ المعجب. ص 96. ـ ابن الخطيب. ص 154.

بطليطلة، وعبد العزيز بن أبي عامر صاحب بلنسية، والموفق صاحب دانية والجزائر الشرقية... لذا قرر أبو القاسم محاربتهم، فاستولى على قرطبة وأرغم ابن جهور على الخطبة لهشام، كما أرغم إسماعيل بن ذي النرن بطليطلة على نفس الشيء. وقد سلك نفس السياسة مع باقي الممالك الأندلسية. وكمظهر لهذه العصبية الأندلسية، نجد أن ملوك الطوائف الأندلسيين، كانوا يقبلون التحالف مع ملوك النصارى، درءاً لبعض المخاطر التي تحيق بدويلاتهم، وهي مخاطر غالباً ما كـان مصدرها البربر. غير أن التطور الخطير الذي عرفته الأحداث، سيرغمهم على اختيار حل ربما كان لا يتفق والنزعة الأندلسية، لكن «مصالح الإسلام العليا»، كانت تمليه: إنه استدعاء المرابطين (= البربر) من المغرب، والاستنجاد بهم. وتجدر الإشارة هنا إلى أن المعتمد بن عباد لجأ إلى ذلك، لا اضطراراً، بل عن روية واختيار مفضلاً «السقوط في يد البربر المسلمين»، على أن تتحول الأندلس إلى «دار كفر»[31].

أما في قرطبة، فبعد خلع المعتد بالله سنة 422 هـ، اتفق «أهل الحل والعقد» على تقديم شيخ الجماعة «أبي الحزم بن محمد بن جهور». وقد سلك مسلك «الروية والشورى» في تدبير أمور قرطبة، مما «أرجع الاطمئنان والثقة إلى قلوب أهاليها»، فانتعش الاقتصاد وازدهرت الحياة التجارية والصناعية. وبعد وفاته سنة 435 هـ، خلفه في الرئاسة ابنه أبو الوليد محمد بن جهور، الذي سلك نفس سبيل أبيه، معتمداً على حنكة وسياسة وزيره ابن السقاء الذي ضبط الأمور أحسن ضبط، مما قلل من أطماع منافسيه، خصوصاً المعتضد بن عباد، في إلحاق قرطبة بدويلاتهم.

غير أن أبا الوليد سقط في هفوة فاحشة حينما قدم ولديه: عبد الرحمن وعبد الملك، وقسم المهام بينهما دون أن يوصي بولاية العهد لأحدهما، مما أشعل نار التنافس بينهما، فأخذ كل منهما يعزز موقفه باستجلاب الأنصار والجند واصطناع الموالين. مما جعل أبا الوليد يدرك خطأه، ويعمل على تداركه، بالإسراع بتكليف عبد الملك بأهم المهام فطغى واستبد وسجن أخاه، وقرر موالاة المعتضد بن عباد، فما كان من هذا الأخير، إلا أن أوعز اليه بالتخلص من ابن السقاء، وبالفعل نفذ عبد الملك نصيحته تلك، فقتله سنة 455 هـ[32].

وبذلك فقدت قرطبة أحد «ساستها المحنكين»، مما قوى من أطماع ملوك الدويلات الأخرى فيها، خصوصاً المأمون يحيى بن ذي النون صاحب طليطلة الذي زحف نحوها سنة 462 هـ وحاصرها، مما جعل عبد الملك يستنجد بالمعتضد بن عباد، فما كان من هذا الأخير إلا أن أرسل فرساناً مدربين أوصاهم بفك الحصار على قرطبة وفي نفس الوقت، الاستيلاء عليها

(31) مؤلف مجهول ـ الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية ـ نشر سهيل زكار، عبد القادر زمامة. الدار البيضاء. 1979. ص 45. وابن الخطيب. م. آنف. ص 245.

(32) ابن بسام. ـ نفس. ص 122. ابن عذاري 3 / ص 256. وابن الخطيب، ص 149.

والقبض على عبد الملك. ويذهب ابن عذاري إلى أن هذا الرجاء، كانت تسانده مطامح سكان قرطبة الذين لم يعودوا يطيقون ذرعاً ببني جهور [33].

وقد دخلت قرطبة في حكم بني عباد، لكن ذلك لم يعجب ابن ذي النون ملك قرطبة الذي بادر إلى تحريض بعض قواده على الحصون القريبة من قرطبة على الوثوب عليها، وهذا ما فعله قائده ابن عكاشة سنة 467 هـ، فجاء ابن ذي النون إلى قرطبة، لكنه ما لبث أن توفي مسموماً بعد خمسة أشهر، فوجدها أهل قرطبة فرصة ثمينة للثورة على بني ذي النون الأندلسيين ذوي الأصل البربري، ثم طلبوا من المعتمد بن عباد أن يعود اليهم، فما كان منه إلا أن لبى نداءهم، يحدوه في ذلك، رغبة مزدوجة: رغبة في قرطبة، وأخرى في الأخذ بثأر ابنه المقتول. لذا دخلها سنة 467 هـ، وولى عليها ابنه المأمون، وبقيت كذلك إلى أن جاءها يوسف بن تاشفين سنة 483 هـ للتفاوض مع ملوك الطوئف قصد خلعهم، وقد استولى عليها نهائياً سنة 484 هـ.

الجانب الاقتصادي:

إن التمييز بين السياسي والاقتصادي، تمييز مدرسي، خصوصاً بالنسبة لحالة قرطبة والأندلس عامة كمنطقة تنتمي إلى تجربة حضارية إسلامية وسيطية لم يكن الاقتصاد فيها بعد قد كشف القناع عن نفسه بكيفية مكشوفة مثلما هو اليوم، كما أن الانتاج «كان بدائياً ضعيفاً، والعلاقات القائمة على النسب أو ما معناه طاغية على الروابط الاقتصادية التي كانت بدورها محدودة في نطاق الأسرة أو العصبية، (...) إن الفاعلية البشرية في هذا الميدان، ميدان الاقتصاد، كانت خاضعة للطبيعة وظروف البيئة، ومقنعة بالعلاقات الاجتماعيه التي تسمح بقيامها، بل تفرضها، هذه الظروف نفسها» [34].

لقد بقيت الحالة الاقتصادية تابعة للحالة السياسية، كما انطبعت بسمة التقلب وعدم الاستقرار الذي طبع الحياة السياسية، هذا فضلاً عن أن الثروة كانت أغلبها ثروة جبائية مصدرها موارد الدولة التي كانت تجمع لتستهلك وإن استثمرت، ففي قطاعات غير إنتاجية، كالعمران. لذا تمركزت الأموال والثروات في يد الفئات الجابية، اي الحاكمة، ومن يدور في فلكها من موظفين كبار وأعوان. لذا لم يكن الاقتصاد فاعلية مستقلة بذاتها،لها آلياتها الخاصة المتحكمة فيها، بل فعالية مرتبطة أوثق ارتباط بالتقلبات السياسية، لأن الاقتصاد، كان اقتصاد دولة، والثروات كانت تجبى للتحول إلى «أعطيات»، مما جعل الأموال غير ثابتة أو قارة، ولا تخضع لوتيرة ما، بل تخضع لتحولات الأحداث السياسية.

فبالنسبة لقرطبة، يلاحظ أن الثراء، كان هو السمة الطاغية على الحياة طيلة عصر الخلافة

---

(33) ابن عذاري - البيان. 3 / ص 259.

(34) د. محمد عابد الجابري. - العصبية والدولة. - الدار البيضاء، 1982. ص 399.

وحتى فترة الاستبداد العامري، ومع بداية الفتنة التي ستفضي إلى سقوط الخلافة، رافق التدهور السياسي تدهور اقتصادي، وذاك ما وصفه ابن حزم نفسه في «رسالة التلخيص لوجوه التخليص» حيث وصف حالة الأمن في قرطبة وأحوازها...

فقد كان جنود الفتنة الطائفية لا يتورعون عن شن الغارات على الناس الآمنين، والاستيلاء على أموالهم بالقوة، وقطع الطريق على مصالحهم، وضرب المكوس والجزية على رقابهم[35]...

وفي الانقلاب المرواني على العامريين، والذي به بدأت الفتنة سنة 399 هـ عندما وثب المهدي على الحكم، نجد أن العامة هللت واستبشرت، ووجدتها فرصة مواتية للتعويض عما أصابها من حيف وتفقير وكساد بعد موت المنصور العامري فلجأت إلى النهب، نهب القصر الخلافي بقرطبة وقصور العامريين بالزاهرة وسرقة ما بها من تحف وأثاث[36].

حقاً، لقد كانت الأندلس بلداً زراعياً هاماً، كما أن الشعب الأندلسي، استطاع أن يستغل جل الأراضي القابلة للزراعة، وأن يبلور مفهوماً علمياً لها، لا على المستوى العملي، بل النظري كذلك. هذا فضلاً عما امتازت به قرطبة من كونها وجدت في منطقة خصبة نتيجة قربها من «الوادي الكبير»، مما جعل الفلاحة نشيطة في أرباضها إلى حد أن ملاك الأراضي، كانوا يجدون صعوبة في البحث عمن يتكلف بزرعها، ولو بمناصفة الغلة معه، لندرة البطالة.

حقاً، عرفت التجارة رواجاً وازدهاراً كبيرين، نظراً لكثرة الأسواق والأحياء التجارية المقسمة حسب الحرف والصناعات. هذا بالإضافة إلى أن قرطبة كانت حاضرة الخلافة، مما جعل الحرف التي ازدهرت بها، كانت هي الحرف التي يكثر عليها الطلب من الحكام وكبار الموظفين ومن يدور في فلكهم[37]. مما ساعد على ظهور فئات من التجار الموسرين، ذوي الدخل المرتفع، من الذين يتعاملون مع الدوائر العليا.

تقدر كتب التاريخ القديمة أيضاً ميزانية الدولة بأرقام خيالية، كما تقدر جباية قرطبة وحدها، أيام المنصور بن أبي عامر بثلاثة ملايين دينار، هذا علاوة على ثراء الحكام وأعوانهم والمتمثل في ما احتوت عليه دورهم وقصورهم من تزيين ونقش ومصابيح وتحف وثريات...[38].

حقاً، لقد عرفت قرطبة والأندلس كل ذلك، لكنه كان صرحاً واهياً، أقيم على غير أساس، أو على أساس واه لا يتحمله، نتيجة للارتباط الذي كان للفاعلية الاقتصادية بالنشاط

---

(35) ابن حزم ـ رسالة التلخيص لوجوه التخليص ـ ضمن رسالة الرد على ابن النغريلة اليهودي ورسائل أخرى ـ نشر إحسان عباس. القاهرة، 1960. أعاد نشرها ضمن رسائل ابن حزم. ج 3، بيروت، 1981.. أنظر النشرة الأولى. ص 173 - 174. وعبد الحليم عويس ـ ابن حزم الأندلسي ـ القاهرة. 1979. ص 28.

(36) حسين مؤنس ـ قرطبة، درة مدن أوربا في العصور الوسطى. مجلة العربي. عدد 95. أكتوبر 1966.

(37) ابن الدلائي ـ نصوص. تحقيق عبد العزيز الأهواني. مدريد، 1965. ص 2.

(38) المقري ـ نفح الطيب. 3 / ص. 88 ,92 - 93.

مؤلف مجهول. كتاب في ذكر بلاد الأندلس ـ مخطوط الخزانة الملكية ـ الرباط، رقم 558. ص و 34 و 213.

السياسي، مما جعلها فاعلية لا تملك هياكل وبنيات ودواليب تجعلها وإلى حد ما، في مأمن من عاديات الزمن وتحولات السياسة وتقلباتها. إنها فاعلية اقتصادية استهلاكية تابعة للجاه والسلطة، فالتجارة فيها، كانت تجارة السلطان وحاشيته، والصناعة والحرف والمهن، كانت تعيش تحت رحمة الأوضاع السياسية من استقرار أو عدمه، فضلاً عن أن الطلب الكبير عليها كان لا يتوجه إلا للكماليات من حاجيات الفئة الحاكمة، أو لما يدخل في نطاق الحاجيات الاستهلاكية، وهته لا تفي بالغرض ولا تغني من فقر. بينما الأولى رهينة بالوضع الأمني والسياسي.

وحتى نستدل على ذلك، نذكر أنه حينما حدثت الجفوة بين الحاجب المنصور بن أبي عامر، وبين السيدة صبح، والده «هشام المؤيد»، الملك الصبي المحجور عليه، حينما تأكدت أنه استبد بالأمر لصالحه، قامت بنهب الأموال المختزنة بالقصر من ذهب وفضة ووزعتها خفية على المقربين منها، وهذا يدل على أن كل تصدع سياسي، كان يتبعه حتماً تضعضع اقتصادي، لأن الأموال كانت ممركزة في يد السلطان، أي بيت المال، ولم تكن مستثمرة من طرف فئة ما تملك وسائل الانتاج، وتلعب دوراً اقتصادياً ما. وهذا ما يفسر لنا أيضاً أنه في الفترات الحالكة في تاريخ قرطبة، خصوصاً أيام الفتنة، كانت العامة تهاجم القصور وتنهب الأموال والتحف الموجوده بها، لأن من نتائج الفتنة وانعكاساتها عليهم، كساد الحالة الاقتصادية لانعدام الاستقرار والأمن: وهو كساد يكون مظهره الأول والأساسي توقف الاستثمار والاستهلاك والاتجاه إلى الانفاق على الحروب، إما لأجل الغزو أو الدفاع أو الردع. وهو ما يخلق الحاجة إلى موارد مالية تتخذ صورة مغارم أو مكوس أو جبايات مما يثقل كاهل السواد الأعظم، بما فيهم الفئة الوسطى من التجار والفلاحين والصناع، التي تحقق ثروات وغنى في حالات الاستقرار.

أما في فترات الاستقرار والرفه، فإن الأموال كانت تنفق بدون حساب، ودونما حاجة للإنفاق. فرغم القسط الهام الذي نهبته صبح من أموال الدولة، فإن بيت المال لم يتأثر، وحتى نستدل على ذلك، نروي حكاية يسردها المقري، مفادها أن المنصور بن أبي عامر، لما كان يجلس في دار السكة لضرب النقود، وذلك في عهد الحكم بن عبد الرحمن الناصر، قصده شخص اضطر إلى عمل عرس لابنته، يليق بمقامها، لكن ذلك سيكلفه ما لا يطيق، وحينما حكى الأمر للمنصور، ملأ حجره بالمال، لدرجة أن صاحبنا لم يصدق ما رآه، وعمل العرس، وبقي له من المال الشيء الكثير [39].

الجانب الثقافي:

إن الصورة القاتمة التي قدمناها، عن الأوضاع السياسية والاقتصادية، لم تكن تقابلها وتوازيها بالضرورة صورة قاتمة في المستوى الثقافي. فقد نشطت الحركة العلمية نشاطاً ملحوظاً. وإذا

---

(39) المقري ـ نفح الطيب. 3 / ص 88.

كانت قرطبة، قد غادرها العلماء من جراء الفتنة، فإن الدويلات والإمارات التي استقلت في مختلف أنحاء الأندلس، استجلبت العديد منهم، خصوصاً وأن أمراءها كانوا يرغبون في إضفاء مظاهر الملوك على أنفسهم وبلاطاتهم، لذا، كان حرصهم على اصطناع العلماء ضمن حاشيتهم، كحرصهم على اصطناع أعوانهم ومرافقيهم وأنصارهم. لذا، أيضاً، انتشرت المكتبات، وتنافس ملوك الطوائف في اقتناء الكتب والمخطوطات النادرة والنفيسة، وفي البحث عنها في سائر أنحاء العالم الإسلامي [40].

وقد نشطت الندوات والمسامرات والمناظرات بين الأدباء والمفكرين في قصور الأمراء والملوك كتلك التي قامت بين ابن العريف وابن شهيد والزبيدي والقسطلي... [41] غير أن أهمها جميعاً هي مناظرات ابن حزم والباجي في أصول الفقه بجزيرة ميورقة [42].

إلا أن ما تجدر الإشارة إليه، هو أن جل الأمراء والملوك، كان لهم حظ وافر من الثقافة. فمجاهد العامري، صاحب الجزائر الشرقية، «كان، كما يقول عنه ابن عذاري، ذا نباهة ورياسة زاد على نظرائه من ملوك طوائف الأندلس بالأنباء البديعة، منها العلم والمعرفة والأدب (...) فقصده العلماء والفقهاء من المشرق والمغرب وألفوا له تواليف مفيدة في سائر العلوم، فأجزل صلاتهم على ذلك بآلاف الدنانير» [43].

أما باقي ملوك الطوائف، فقد كان لكل أمير منهم ميزة اختص بها: فالمتوكل، صاحب بطليوس، امتاز بالعلم الغزير، وفاق ابن رزين أنداده في الموسيقى، واختص المقتدر بن هود، صاحب سرقسطة، بالعلوم. أما ابن طاهر صاحب مرسية، فقد برز في النثر الفني، وكانوا كلهم شعراء، يحمل لواء الشعر بينهم، المعتمد بن عباد. وقد انتجع الشعراء قصور الأمراء، يحضرون مجالسهم وتدرج أسماؤهم في سجلات الدواوين، وتقر لهم الأرزاق وتخلع عليهم وظائف التدريس، «ولقد كان الواحد منهم يرتجل المقطوعة القصيرة فيبلغ بها الوزارة...» [44].

وعندما نصب مجاهد، على الجزائر الشرقية، أحد الكتاب الأندلسيين المرموقين، وهو أحمد بن رشيق الكاتب، زادت جزيرة ميورقة تألقاً في الميدان الثقافي [45].

---

(40) محمد عبد الله عنان ـ دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي. الطبعة الثانية. القاهرة، 1969. ج: 2، ص 436.
و
R. Arnaldez - Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue. Paris, 1956. P 19.

(41) طه الحاجري. ـ ابن حزم. ـ صورة أندلسية. القاهرة، 1948. ص 53.

(42) Voir. A. M. Turki. - Polémiques entre Ibn Hazm et Bagi. Alger. 1973.

(43) البيان المغرب. 3 / ص 156 - 155.

(44) اميليو غرسية غومس ـ الشعر الأندلسي. ـ ترجمة حسين مؤنس. الطبعة الثانية. القاهرة، 1956. ص 46.

(45) الضبي ـ بغية الملتمس. ـ القاهرة. 1967. ص 459.

وأحمد بن رشيق هذا، هو الذي رحل ابن حزم إلى ميورقة في عهده، وظفر فيها بشيء من الاستقرار والطمأنينة، حيث ناظر الباجي. فقد كان ابن رشيق يشتغل بالأدب والفقه والحديث، ويعقد مناظرات بين العلماء، وكدليل على تسامحه، أن ابن حزم نجح في جزيرته في بسط أفكاره واستقطاب بعض المعجبين، ومن بينهم الحميدي صاحب كتاب «الجذوة».

أما من الناحية الفقهية، فإن المذهب الذي كتب له الانتشار بالأندلس والغرب الإسلامي عامة، هو المذهب المالكي، مما أعطى للدارسات الفقهية طابعاً معيناً، يميل إلى الفروع أكثر من ميله إلى الأصول. وهذا موضوع سنعود إليه بشيء من التفصيل في الباب الثاني من هذا البحث.

تلك، بكيفية عامة، أبرز الملامح الأساسية لهذا العصر. وإذا كنا آنفا، قد أشرنا إلى أن هته الأخيرة، كانت بمثابة القالب أو الشخصية القاعدية التي داخلها تكونت ملامح المزاج الشخصي والفكري لفقيهنا، وأعطى لآرائه ونظرياته صياغتها الخاصة، فإن ما سنحاوله بالذات، في الفصل التالي، هو رصد وتتبع تكوين ذلك المزاج الشخصي، باعتباره عنصراً ذاتياً، لعب هو الآخر، دوراً أساسياً في بلورة الفكر الحزمي.

غير أننا، وقبل ذلك، نريد أن نؤكد على **أن الحزب الأندلسي كان حزباً أموياً قلباً وقالباً، ولا يمكننا فهم تحركاته إلا في هذا الاطار. انها تحركات، كانت لها أهداف بعيدة تتمثل في خلق أو اعادة احياء، سلطة أموية تكون رمزاً لوحدة الأندلس.**

ولا يمكن النظر إلى صراع هذا الحزب الأموي الأندلسي، الذي ينتمي إليه فقيه قرطبة، مع الحزب البربري، على أنه صراع **عرقي سلالي**، بل هو في الحقيقة صراع سياسي يخفي وراءه تضارب وتعارض **سياسات التحالف**. فبنو زيري، الذين كانوا يحكمون بالمغرب الأدنى، والذين كانت فئة منهم تحكم غرناطة، حلفاء للفاطميين وللحاكم بأمر الله، ولو أن قناعاتهم الشيعية كانت ضعيفة، لميولهم السنية وإلى مذهب مالك وتمسكهم به، فإنهم كانوا يتحركون ضمن استراتيجية فاطمية، بحكم تسيير خيوطها الخليفة الفاطمي الذي لم يظهر اعتراضه على انحرافهم عن المذهب الاسماعيلي ولا على السياسة المذهبية للدولة الفاطمية، بل أظهر المودة واستمر في استجلاب محبتهم وايفاد الرسل والهدايا إليهم[46].

يضاف إلى هذا، أن الامارات الحمودية، كانت إمارات إدريسية، ولو أنها غير شيعية بالمعنى الإمامي، لاتباعها المذهب السني، فإن الحزب الأموي كان يعاملها دائماً على أنها امارات ينبغي الاحتياط منها.

إذا أضفنا إلى كل ذلك، وضعية جزيرة صقلية، المجاورة للأندلس، من حيث أنها ولاية

---

(46) أنظر: ابن عذاري. ـ البيان المغرب. ـ 1 / ص 373 ـ 374. و 4 / ص 388 ـ 389.
ابن خلكان. ـ وفيات الأعيان. ـ 2 / ص 137.

تابعة للفاطميين، اكتملت لدينا الصورة حول خلفيات الصراع الحقيقي الذي يخوضه الأندلسيون، بزعامة الحزب الأموي ضد كل ما من شأنه أن يكون معبراً تتسرب منه الايديلوجيا الفاطمية...

الفصل الثاني

طموح سياسي ونبوغ ثقافي

النسب والتفسير العرقي:

أول مشكل يستوقفنا في سيرة ابن حزم ونسبه، هو ذهاب أغلبية الكتاب القدامى [47]، الذين تعرضوا لحياته، في إطار ترجمتهم له، إلى اعتباره ينحدر من أصل فارسي، فهم يربطون نسبه برجل يدعى يزيد، فارسي ومولى للأمير يزيد بن أبي سفيان أخ معاوية، وأن أول من دخل من أسرته، الأندلس، جده خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد هذا. وكان ذلك زمن عبد الرحمن الداخل [48]. غير أن التروي وإمعان النظر، يوقف الدارس على ما يكتنف هذا النسب من ريب وشبهات. فصناعة الأنساب، أمر كان شائعاً في الأندلس وغيرها من حاضرات العالم الإسلامي شرقاً وغرباً، إما لمحاولة المغلوبين غير العرب الالتحاق بأنساب الغالبين، أو لأغراض لها علاقة بالتشهير والتشنيع، تكون نتيجتها، الحاق البعض بصنف الموالي، كوسيلة للتنقيص من أصولهم. وعليه، فإننا نعتبر أن الحط من أسرة ابن حزم، كان يدخل في إطار الحملة المنسقة التي استهدف لها من طرف معاصريه والذين كانوا في أغلبيتهم فقهاء، ناضلهم واشتد في مجادلتهم. ولنا على هذا عدة دلائل:

أولها: لا يعقل من مفكر ينتمي إلى الفرس، أن يطعن في نسبه. فابن حزم، يعتبر أن « منبع المذاهب الضالة في الإسلام » هم الفرس الذين كانوا في « سعة الملك وعلو اليد على جميع الأمم

(47) صاعد. ـ طبقات الأمم. ـ مطبعة السعادة. القاهرة (د. ت). ص 76.
الحميدي. ـ جذوة المقتبس. ـ القاهرة. .1966 ص 368 ص. ابن بشكوال. ـ الصلة. ـ القاهرة. 1966 .2/ ص .415. ـ الضبي. ـ بغية الملتمس. ـ ص 415. ابن كثير. ـ البداية والنهاية. ـ بيروت. 12 .o .1966 ص 91. ابن خلكان. ـ وفيات الأعيان. ـ نشر احسان عباس. بيروت. ج. 3، ص 425. ـ ياقوت الحموي. ـ معجم الأدباء. ـ القاهرة، 1971. ج. 12. ص 325. ـ ياقوت الحموي. ـ معجم الأدباء. ـ القاهرة، .1937ج. 12. ص .234. ـ ابن حجر. ـ لسان الميزان. ـ بيروت. 1971. ـ ج. 4. ص 198. ابن عماد الحنبلي. ـ شذرات الذهب. ـ بيروت. (د. ت). ـ ج. 3 ص 299.

(48) الامام الذهبي. ـ سير النبلاء. ـ جزء خاص بابن حزم. ـ تحقيق سعيد الأفغاني. ـ بيروت. 1969 .ص 21.

وجلالة الخطر في أنفسهم لما امتحنوا بزوال دولتهم على أيدي العرب»، «وكان هؤلاء أقل الأمم خطراً عند الفرس، تعاظمهم الأمر وتضاعفت لديهم المصيبة، وراموا كيد الإسلام بالمحاربة له في أوقات شتى... فرأوا أن كيده على الحيلة أنجع، فأظهر قوم منهم الإسلام واستمالوا أهل التشيع بإظهار محبة أهل بيت رسول الله ﷺ واستشناع ظلم علي رضي الله عنه، ثم سلكوا بهم مسالك شتى حتى أخرجوهم عن الإسلام»(49).

ثانياً: ما ذهب إليه «ابن سعيد» من أن نسبته إلى الفرس، ادعاء، وأن أصله الحقيقي عجمي «وهو خامل الأبوة من عجم لبلة»(50). ونفس الشيء يؤكده «ابن حيان» معاصره، حينما يقول: «فقد عهده الناس خامل الأبوة، مولد الأرومة من عجم لبلة، جده الأدنى حديث عهد بالإسلام»(51). وربما كان سكوت ابن حزم عن نسبه، مصدره ذلك الخجل من خمول أبوته.

ويوافق على هذا الرأي، العديد من الدارسين المعاصرين لابن حزم، شرقيين وغربيين(52): ومن بين هؤلاء على الخصوص، بعض كبار المستشرقين الاسبان. ونحن حينما نلتقي معهم في التأكيد على اسبانيةفقيهنا، فإننا لا نرمي من ذلك، الانسياق وراء النتائج التي يستخرجها بعضهم، كالمفكر المعاصر «ألبرنث»، والتي يمكن اجمالها في القول بأن انتساب ابن حزم وغيره من مفكري الأندلس إلى السلالة الإسبانية، جعله يرث خصائصها، ويظهر عن عبقرية لا نظير لها، لأنها خصلة عرقية. لذا كان «قمة إسبانية»، نتيجة الدم الإسباني الذي يجري في عروقه(53).

إن «ألبرنث» لا يميز بين شيئين أساسيين بالنسبة لابن حزم وغيره من مفكري الغرب الإسلامي هما: **الشعور بالانتساب إلى الغرب الإسلامي والاعتزاز بذلك من جهة وسريان الدم الغربي في عروقهم، من جهة أخرى.**

---

(49) ابن حزم. ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل. ـ (القاهرة 1321 هـ). بيروت، 1975. ج. 2، ص 115.

(50) ابن سعيد. ـ المغرب في حلى المغرب. ـ نشر شوقي ضيف. ط. 3. القاهرة، 1978. ـ ج. 1، ص 355.

(51) ابن بسام. ـ الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. ـ نشر احساس عباس. تونس 1978. ـ القسم الأول، الجزء الأول. ص 143.

(52) أبو زهرة. ـ ابن حزم. ـ ص 25. ـ طه الحاجري. ـ ابن حزم. ـ ص 17. زكريا إبراهيم. ـ ابن حزم الأندلسي. ـ القاهرة. 1966. ـ ص 29 ـ 30. الخل غونثالث بالنثيا. ـ تاريخ الفكر الأندلسي. ـ ترجمة حسين مؤنس. ـ القاهرة. 1955. ص 76.

M. Asin Palacios, Abenhazam de Cordoba y su Historia de las ideas religiosas. T. 1. Madrid. 1927. P. 18 - 24.

(53) Cl. Sanchez-Albornoz-La Espana musulmana segun los Actores islamitas y Cristianos medievales. 5. ed. T. 1. Madrid. 1972. P. 82.

82. Cl. Sanchez Albornoz. Espanoles ante la Historia. Segunda ed. Buenos Aires-1969. P. 29-66. et La Espna musulmana segun los Autores cristianos mediebales. T. 1. P.

الأمر الأول ثابت، وما تأليف ابن حزم لرسالته الشهيرة في « فضل الأندلس وذكر رجالها » إلا دليل على ذلك، فقد أراد لها أن تكون وثيقة تتضمن ما يستطيع أهل المغرب، أن يبزوا به زملاءهم في المشرق، وأن ينافسوهم ويفاخروهم به. وقد ترك لنا أبياتاً شعرية هامة في هذا المضمار، مليئة بالدلالات، نختار منها بيتاً واحداً أكثر الاستشهاد به من طرف دارسي الفكر الأندلسي واعتبر شاهداً على الاعتزاز بالانتماء إلى الغرب الذي درج المشارقة على اعتبار بضاعته مستجلبة من الشرق. يقول فيه:

أنا الشمس في أفق العلوم منيرة ولكن عيبي أن مطلعي الغرب[54]

أما الأمر الثاني، ففيه نظر، ذلك أن الاقرار بأصول ابن حزم الاسبانية، لا تترتب عنه، وبكيفية ضرورية، النتائج التي يريد أن يفرضها الأستاذ « ألبرنث »، كما لا يقدم لنا، وبالضرورة تفسيراً « لنبوغه » و « عبقريته ». وما يريد « ألبرنث » استخلاصه من دراساته، هو أن التأثير الذي مارسه العنصر الاسباني في الحياة الأندلسية، أصاب المستوى الفكري نفسه، وأعطاه اتجاهاً منهجياً معيناً مخالفاً لذلك الذي سار فيه الفكر المشرقي. ففي مستوى الكتابة التاريخية، يلاحظ أن كتابات المؤرخين ذوي الأصل العربي الذين أرخوا للأندلس، تتسم بهيمنة الخيال والإكثار من الحكايات والأساطير الخرافية، كما لا نعثر لديهم على أي روح نقدي، بينما كتابات المؤرخين المنحدرين من أصل إسباني اتسمت بخصائص معاكسة حيث هيمنة المنهج العقلي القائم على الروح النقدية، ومحاولة البحث للمسببات والأحداث عن أسبابها الواقعية، لذا كان نقلهم للأخبار نقلاً يعتمد على نقد الروايات وتمحيصها قبل ايرادها. ويضرب المثال بالمؤرخ الأندلسي « ابن القوطية » المتوفى سنة 367 هـ[55].

فهذا الأخير، كما يظهر من اسمه، سليل أسرة إسبانية عريقة، وهو حفيد إحدى حفيدات آخر ملوك القوط. وهو صاحب كتاب: « أخبار مجموعة في فتح الأندلس وذكر أمرائها والحروب الواقعة بها بينهم »، وقد نحا فيه منحى واقعياً، يعتبره « ألبرنث » غير معهود في الثقافة العربية الإسلامية[56].

---

(54) ابن حزم. ـ رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها. ـ نشرها احسان عباس، ضمن تاريخ الأدب الأندلسي في عصر سيادة قرطبة. ـ بيروت، ط 5. 1978. ص 347 وما يليها.
وانظر أيضاً الشقندي (أبو الوليد): رسالة في فضل الأندلس. في نفح الطيب للمقري. ج. 2. ص 126 ـ 150. وقد ترجمها غومس إلى الإسبانية. بعنوان:
Elgio del Islam espâno! - Traduccion espanola por. E. G. Gomez. Madrid. 1934.

(55) Cl. Sanchez - Albornoz - Espagne préislamique et Espagne musulmane - La revue historique - 1967. Trad. de l'esp. P. 313 -314.

(56) P. Guichard - Structures sociales «orientales» et «Occidentales» dans l'Espagne musulmane. Paris. Lahaye. 1977. P. 113 sp.
وأنظر أيضاً:
=

كما يضرب المثال أيضاً بالمؤرخ الشهير « ابن حيان القرطبي » (372 هـ ـ 469 هـ) الذي كان معاصراً لابن حزم.

فهو في كتابه « المقتبس »، استبد به هاجس الاحتكام إلى العقل ونقد الروايات قبل قبولها أو رفضها، والملامح العامة المميزة لمنهجه هي الدقة في تحديد التواريخ، وصدق الرواية مع جمال الأسلوب. إنه يسوق، حسب، « ألبرنث » التاريخ مساق من يبدي رأيه وحكمه فيما يعرض من القضايا، ويبحث عن أسباب الأشياء، ويناقشها عن علم وفهم وذكاء [57].

يعثر « ألبرنث » أيضاً على مصداق لفكرته في ميدان الفلسفة والأخلاق، فمن الدلائل التي يستند إليها في إثبات اسبانية ابن حزم وتأكيد تأثير العنصر الاسباني في الحياة الثقافية في الغرب الإسلامي، مذهب ابن حزم في طوق الحمامة، الذي هو مذهب عذري، « غير مألوف ولا متعود في الثقافة العربية الإسلامية التي يطبعها الحب الحسي » [58].

ذلك أن كتاب « الطوق »، فيه ملامح عاطفية رقيقة غير شائعة بين العرب الذين يفضلون ـ حسب « ألبرنث » وكذا « دوزي » مكتشف مخطوط « الطوق » وأول من قال بهته النظرية ـ بصفة عامة الجمال المثير. لذا لم يتمالك « دوزي » نفسه من أن يكتب قائلاً: « أن هذا الشاعر الأكثر عفة، وأكاد أقول الأكثر مسيحية، بين الشعراء المسلمين، ليس عربياً خالص النسب، إنما هو حفيد اسباني مسيحي لم يفقد كلية طريقة التفكير والشعور الذاتية لجنسه » [59].

وهذا ما انتقده « أسين بلاثيوس » نافياً أن يكون لأصل ابن حزم الاسباني أية أهمية في حياته الفكرية، وإن كان لا يستبعد أن يكون للمذهب العذري في الإسلام أصول مسيحية [60].

بل نجد « ألبرنث » انطلاقاً من نظرته القومية العرقية المتشددة، يحاول تفسير بعض الظواهر التي اعتبرها سائر المستشرقين، علامة على خصلة متأصلة في المغاربة والأندلسيين، ومظهراً للجمود، على أنها استمرار لروح ايبيرية اسبانية. فالتشدد العقائدي الذي أبداه العلماء

= ابن القوطية. ـ « أخبار مجموعة ». ـ نشرة ابراهيم الأبياري. 1981. وله أيضاً: « افتتاح الأندلس ». نشرة جايانجوس. مدريد، 1868. ونشرة « خوليان ربيرا ». مدريد. 1928.

(57) نشرت من كتاب « المقتبس » حتى الآن، ثلاث قطع:
1 ـ المقتبس في أخبار الأندلس. نشر عبد الرحمن علي الحجي. بيروت 1965.
2 ـ المقتبس في أنباء أهل الأندلس. نشر محمود علي مكي. ـ بيروت. 1973.
3 ـ المقتبس (الجزء الخامس). نشر شالميتا. مدريد. الرباط 1979
Cl. Sanchez. Albornoz. Ibid. 314

(58) Cl. Sanchz- Albornoz- Espanoles ante la Historia. P. 30- 34
وتاريخ الفكر الأندلسي. ص 210 وما يليها.

(59) R. Dozy Histoire des muslmans d'Espagne. Leiden. 1861. T. 3 P. 338.

(60) Asin Palacios- Abenhazem de Cordoba. P. 55- 63.
ومقدمة شوقي ضيف لكتاب ابن حزم ـ نقط العروس في تواريخ الخلفاء ـ جامعة القاهرة 1951 ص 41 -44.

الأندلسيون، والتزمت الذي طبع مواقف الفقهاء، كل ذلك في نظره متأصل في الشعب الإسباني الذي كان متشددا في الدفاع عن العقيدة المسيحية وعن الأعراف والتقاليد وحريصاً على الدفاع عن القيم الأخلاقية كالعرض والشرف[61]. لكنه كان بالمقابل، يحترم الشخص الإنساني، وهذا ما ظهر في الحرية التي تمتعت بها المرأة في الأندلس، والتي يصعب ربطها بالحياة الإسلامية، وما مواقف ابن حزم في المرأة، ومواقف باقي الأندلسيين، كابن رشد، إلا مظهر لذلك.

هكذا نلاحظ أن «ألبرنث» في اهتمامه بابن حزم وفي دراسته لتاريخ الأندلس، يصدر عن تصور قومي متشدد يجعله أحياناً يدافع عن أفكاره دفاعا شاعريا لا منطقيا. والأمر في الحقيقة، يتعلق بتيار من الباحثين الاسبان يتزعمهم هو، يعتقدون أن الفئة العربية القليلة التي دخلت الأندلس، ذابت في المجتمع الأندلسي الأهلي بسرعة فائقة، ذلك أن الزواج بالأندلسيات، خلق جيلاً من الإسبان الذين لا تجري في عروقهم سوى نسبة ضئيلة أو منعدمة من الدم العربي، هذا فضلاً عن الإسبانيين الخلص الذين اعتنقوا الإسلام. وعليه يمكن القول: إن «العرب لم يفتحوا أبداً إسبانيا»[62]. ذلك أن الروح الإسبانية، حافظت على نفسها في كل المجالات، بما فيها المجال الفكري والثقافي مما جعلنا أمام فكرين أو ثقافتين، ثقافة مشرقية، وأخرى مغربية. فالمسلمون الذين جاءوا الأندلس، كانوا خلواً من كل شيء، بينما الأهالي، كانت وراءهم ثقافة راقية وعادات وتقاليد، وجميع هته الثوابت، أعطت، في نظره، وجهاً مشرقاً وراقياً للثقافة والفكر في الأندلس وجعلتهما مخالفتين لما كانا عليه في الشرق.

خطاب الفكر الأندلسي، كان عقلانياً ونقدياً، إلا أنه وضع في قالب وإطار لا عقلانيين موروثين من الشرق، أي من مفاهيم روحية وسياسية مستقاة من الحضارة الإسلامية، والتي هي حضارة، بحسب رأي «ألبرنث» استبدادية بطبيعتها. لذا فإن ذلك المضمون، ما كان له أن يعيش ويحافظ على نفسه إلا داخل إطار مغاير، وهو ذلك الذي كانت تقدمه أوربا التي رغم أنها عاشت أحلك العصور، فإنها كانت تغلي داخلياً من جراء صراع عوامل التقدم مع عوامل الكبح، وكان النصر للأولى التي عملت على إرساء دعائم نظام حر استناداً على ذلك المضمون الفكري والفلسفي الذي كان يبحث لنفسه عن إطار يناسبه ويوافقه. أما الأندلس، صاحبة ذلك المضمون وحاملته، فإن رزوحها تحت نير إطار غير موافق ولا مناسب، فرضه عليها الشرق، جعلها تهب لأوربا ما يساعدها على التقدم دون أن تستفيد هي منه ودون أن تواكب ركب ذلك التقدم.

---

(61) Cl. Sanchez. Albornoz- Espagne preislamique et Espagne Musimane. P. 330- 333

(62) أنظر: محمد مفتاح ـ التصوف والمجتمع في المغرب في القرن الثامن الهجري. أطروحة ـ كلية الآداب. الرباط. ص 258. وأنظر أيضاً:

Ignacio Olagne- Les Arabes n'ont jamais envahi L'Espagne Paris 1969.

والملاحظ هنا، أن «ألبرنث»، يحمل دخول المسلمين للأندلس وبقاءهم بها مسؤولية وتبعة «تأخر» اسبانيا، لأن ذلك حسب زعمه، كان بمثابة عائق حال بينها وبين الدخول إلى «التاريخية» التي طبعت تاريخ أوربا.

لا بد من أن نشير بإيجاز إلى أن «ألبرنث» لا ينتبه إلى آن الاختلاط العرقي، قد يفسر لنا انتقال بعض الملامح الجسدية والنفسية، لكنه عاجز عن ممارسة تأثيره في تراث ثقافي ما، وتبديل وجهته ومساره[63].

أن «البرنث» يؤكد على وجود قطيعة معرفية ومنهجية بين الفكرين المشرقي والأندلسي، لكنه يعتبرها مجرد مظهر لقطيعة عرقية وسلالية، وهنا يسقط في المغالاة والتطرف. وعيب «ألبرنث» والعديد من المستشرقين، هو أنه يطرح بعض ملامح التعارض بين فكر الأندلسيين وفكر المشارقة، دون أن يميز بين القطيعة المعرفية والقطيعة العرقيـة، فوجود الأولى لا يستلزم بالضرورة توفر الثانية.

لم يكن غرضنا من التأكيد على اسبانية ابن حزم، الاندفاع وراء هته التأويلات العرقية، بل كنا نريد فقط أن نحقق نسبه، اعتماداً على شهادات معاصريه، لا سيما «ابن حيان» وغيره، ورجوعاً إلى سياق أفكار ابن حزم ذاته.

بنو حزم والسياسية:

تحدثنا مختلف المصادر والمراجع عما كان لوالد ابن حزم من مواهب عالية، جعلته يحظى بثقة المنصور بن أبي عامر، وثقة ابنه المظفر، فيوليه منصب الوزارة. فابن حيان يصف أحمد (والد فقيهنا) بأنه «المعقل في زمانه، والراجح في ميزانه، وأنه هو الذي بنى بيت نفسه برأس رابية وعمده بالخلال الفاضلة، من الرجاحة والمعرفة والدهاء والرجولة والرأي»[64].

وقد كان «مستقل الرأي»، «قوي الشخصية»، معتداً بنفسه، وما يؤكد هذا، هو أنه، حتى بعد سقوط دولة العامريين، وعودة الأمويين من جديد، بزعامة المهدي، حظي أحمد، والد فقيهنا، بثقة المهدي الذي أوكل إليه أصعب المهام في الدولة، بل إنه بعثه، حسب ما جاء في «البيان المغرب» لابن عذاري، رسولاً له إلى هشام بن سليمان بن عبد الرحمن الناصر ليعاتبه على ثورته وخروجه على المهدي[65].

---

(63) Américo Castro- Españoles él Margen- Madrid. 1973. P. 19- 41 y La Reslidad Historico de Españâ. Mexico. 1945. P. 163.

(64) أنظر ترجمته في: الحميدي: الجذوة. ص 126. الضبي ـ البغية ـ ص 182. ابن بشكوال. الصلة 1/ ص 25 -26. صاعد الأندلسي. طبقات الأمم. ص 76. ياقوت الحموي. معجم الأدباء 12/ ص 2317. الصفدي ـ الوافي بالوفيات. 6/ ص 391.

(65) ابن عذاري ـ البيان المغرب 3/ ص 79.

لا تقف مواهب هذا الرجل عند هذا الحد، بل تتعداه إلى ميدان العلم، فجميع كتب التراجم القديمة تعده واحداً من أهل العلم والأدب والبلاغة(66). فقد كان في طبقة شيوخ النصف الثاني من القرن الرابع الهجري كعبد الله بن محمد بن عبد البر، والد ابن عبد البر، معاصر وصديق ابن حزم، وعبد الله بن إسحاق بن الحسن المعافري، وابن وجه الجنة، وهي أسماء تتردد بكثرة في ثنايا مؤلفات ابن حزم الفقهية.

هذا فضلا عما كان عليه ابن عم فقيهنا، المدعو أحمد بن عبد الرحمن بن سعيد بن حزم من نباهة وعلم وفقه وأدب. وقد «تولى الحكم بالجانب الغربي بقرطبة في أيام محمد المهدي»(67) وقد توفي سنة 427 هـ. وكان لأحمد هذا، ولد يسمى أبا المغيرة عبد الوهاب ابن حزم، توفي سنة 438 هـ. ينعته صاحب «المطمح»(68) «بالوزير الكاتب».

هكذا دخلت أسرة ابن حزم التاريخ السياسي للأندلس ولقرطبة على الخصوص، منذ النصف الثاني للقرن الرابع الهجري من بابه الواسع، كإحدى الأسر التي ارتبط مصيرها بمصير الأمويين.

مزاج عصابي:

وقد ترعرع ابن حزم في هذا الجو، كما نشأ برفقة أخيه أبي بكر الذي يكبره بخمس سنوات، في قصر والدهما الوزير، وفي رحاب القصر، أمضى حياته الأولى بصحبة أخيه ذاك، الذي سيقتله الطاعون سنة 401 هـ، وهو ابن اثنتين وعشرين، إلى أن بلغ سن الخامسة عشرة، سنة 399 هـ عند قيام محمد المهدي وإطاحته بنظام العامريين. إذ ذاك انتقل مع عائلته إلى دورهم القديمة في الجانب الغربي من قرطبة، أي بلاط مغيث(69).

في قصر والده بقرطبة، تلقى تنشئته الاجتماعية الأولى، إذ فيه عرف كل شيء من تلقين وتعليم وتربية وتهذيب وخفايا. لقد كان القصر، هو عالمه الحقيقي، نظراً لأنه لم يكن يغادره إلا قليلا، إما من أجل زيارة قصر وزير آخر أو رئيس من الرؤساء أو قصر الخليفتين اللذين استوزرا والده وهما المنصور وابنه المظفر. وقد أوكل والده أمر تعليمه للحريم، فكانت النساء أساتذته ومربياته ومجالساته..(70). وترجع معرفة ابن حزم العميقة، بأسرار المرأة وخباياها، إلى تربيته الأولى بينهن.

هل كان لذلك أي أثر على نفسيته ومزاجه؟ لا بد أن يكون التدليل والملاطفة والحدب

---

(66) الصلة 1/ ص 26 -27. البغية ص 170 ـ الفتح بن خاقان. مطمح الأنفس ـ نشرة محمد علي شوابكة بيروت 1983 ـ ص 302.

(67) الصلة 1/ ص 45. البغية ص 176.

(68) مطمح الأنفس ص 202.

(69) ابن حزم ـ طوق الحمامة في الألفة والألاف ـ نشر د. الطاهر أحمد مكي ـ ط 2 القاهرة 1977 ص. 146 -147.

(70) الطوق. ص 79.

والرعاية المبالغ فيها قد طبعت مزاجه بطابع الحدة المعروف به، وعنف الرد وسرعة الانفعال والهيجان. وهي ما يسمى بالمزاج العُصابي (Caractére névrotique)، الذي نستطيع أن نتبين بعض ملامحه في سلوك فقيهنا: فالميل للنقد والسخرية والمساجلة والانتقام الفكري، والتحدي والتلذذ من نقد الآخرين وكشف أخطائهم وإظهارهم بمظهر السخف والتشهير بهفواتهم، كلها حالات ملازمة للأمزجة الانفعالية أو أعراض لغليان نفسي دفين، يفصح عن نفسه من خلال ذلك.

ويرجع علماء النفس، أهم أسباب الغضب الى تقييد الحرية سواء في ذلك، حرية الحركة الجسمية أو اللعب الحر عند الطفل، وتقييد إثبات الذات. لذا تتخذ الثورة على سلطة الآباء أو من وكل إليهم أمر التربية هذا الشكل غير المباشر والذي يظهر في سن الرشد، فيقوم لا شعورياً بعملية تحويل للثورة أو الغضب، إلى أشخاص أو أشياء لها بعض العلاقة بمصدر السلطة، أو يكون لها، أو لهم، شبه السلطة. وهذا ما يفسر لنا، جزئياً، ثورة ابن حزم على فقهاء عصره واشتداده في مجادلتهم وتصيد هفواتهم، وثورته على الجمود والتقليد: **فقد كان يريد من ذلك استعادة حرية مفقودة في طفولة غابرة، منعتها قيود الرقابة، والتربية المتشددة من أن تفصح عن نفسها.**

يضاف إلى هذا بعض الاضطرابات الجسمية التي يحدثنا عنها ابن حزم، وقد رافقته طول حياته، مثل: خفقان القلب، ومرض الكبد والطحال. ويعزي سرعة الغضب وحدة الطبع اللتين عرف بهما، إلى مرض الكبد والطحال، معتقداً أنه هو الذي أفسد عليه مزاجه. يقول: «ولقد أصابتني علة شديدة، ولدت علي ربواً في الطحال شديداً، فولد علي ذلك من الضجر وضيق الخلق، وقلة الصبر، والنزق أمر أحاسب نفسي فيه، إذ أنكرت تبدل خلقي، فاشتد عجبي من مفارقتي لطبعي، وصح عندي أن الطحال موضع الفرح، فإذا فسد تولد ضده»[71].

ولا داعي للتذكير هنا، بأن العديد من الإضطرابات الجسمية، لا تعكس أمراضاً جسمية حقيقية، بقدر ما تكون حيلاً انفعالية فسيولوجية، تتخذ الذات كمظاهر جسمية مرئية وشعورية، مصاحبة لصراع داخلي غير مرئي ولا شعوري. وهذا مايسميه «فرويد» وأنصار التحليل النفسي بـ «الأمراض العصابية الحشوية»[72].

فبعض الأمراض «الجسمية» كارتفاع الضغط، والخفقان القلبي المتكرر على شكل نوبات... ليست أمراضاً قائمة الذات، بل مصاحبات فيسيولوجية ثابتة، لحالات انفعالية مستعادة، أساسها قلق نفسي دفين، نجده لدى الأشخاص المحرومين من الإشباع في طفولتهم، وحتى في سن

(71) الأخلاق والسير. تحقيق ندى توميش ـ الأونسكو ـ بيروت 1961 ص 69.

(72) دانييل لاجاش ـ المجمل في التحليل النفسي ـ ترجمة د. مصطفى زيور. القاهرة، 1957 ـ ص 147.

رشدهم، مما ينتج ميلاً غير مفهوم إلى التفريغ الوجداني غير الملائم، عن طريق القلق والغضب الحادين...

ويمكننا أن نجمل سمات المزاج العصابي في النارية، وحدة الطبع وسرعة الغضب وعجز عن ضبط النفس، مع ما يرافق كل ذلك من تشدد وصرامة في الرأي وشدة الثقة بالنفس والاعتداد بمواهبها إلى حد الغرور أو العجب الشديد الذي يجعلها ميالة إلى الثورة على « السلطات » بما فيها السلطات الفكرية.

وقد انتبه ابن حزم إلى ذلك، فقدم لنا أحسن كشف تحليلي نفساني لذاته. عندما أحصى عيوباً فيه، حاول جاهداً التخلص منها، ويعدها كما يلي: إفراط في الغضب، دعابة غالبة تغضب المازح، عجب شديد « والعجب أصل يتفرع عنه التيه والزهو والكبر والنخوة والتعالي »، محبة في بعد الصيت والغلبة، إفراط في الأنفة، حقد مفرط، سوء الظن »[73].

الدراسة والتحصيل:

تعلم ابن حزم القـراءة والكتابة وحفظ القرآن ورواية الشعر، في قصر والده على يد نسوة مؤدبات، ويبدو مما ذكره في ثنايا كتاب « الطوق »، أنه أحيط برعاية واهتمام بالغين لا ينالهما إلا أبناء الفئات والطبقات الموسرة والتي لها شأن في الدولة، والأسر الدائرة في فلك السلطان، ذات النصور الممتلئة بالجواري وبمظاهر الترف، لكنه، مع ذلك، ربي تربية محافظة، فبيت بني حزم بيت، متدين، يحكمه العفاف والترفع والفضائل الدينية، فرغم ما قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة، خصوصاً بالنسبة لقارىء « طوق الحمامة »، من صورة صارخة لفساد المجتمع الأندلسي عامة والقرطبي خاصة، فإن مؤلفه ما يفتأ يؤكد في ثنايا الكتاب، أنه لم ينزلق في المحارم ولم يدنس نفسه بالآثام فهو في وقت شبابه، أي وقت تأجج نار الصبا، كان، كما يقول: « مقصوراً محظوراً [عليه]، بين رقباء ورقائب »[74].

ولا ينبغي الاعتقاد، أن خضوعه لعين الرقباء هو وحده الذي حال بينه وبين الاستمتاع بما كان يستمتع به أقرانه من شباب قرطبة، فثمة وازع آخر نابع من الداخل، من ضمير ابن حزم، ألا وهو الوازع الديني. لقد كان صاحبنا محكوماً باعتبارات دينية وأخلاقية جعلته ينظر إلى الانسياق وراء ما تشتهيه النفس معصية مثلما يقع لكثير من الناس « يطيعون أنفسهم، ويعصون عقولهم ويتبعون أهواءهم ويرفضون أديانهم، ويتجنبون ما حض الله تعالى عليه ورتبه في الألباب السليمة، من العفة، وترك المعاصي، ومقارعة الهوى، ويخالفون الله ربهم، ويوافقون إبليس فيما يحبه من الشهوة...»[75].

---

(73) ابن حزم ـ الأخلاق والسير. ص 72 و 31 ,32.

(74) ابن حزم ـ طوق الحمامة ـ ص 166.

(75) نفس. ص 161.

لقد مكنه احتكاكه بحريم القصر، من التعرف على نفسية المرأة وفهمها فهماً لا يتأتى إلا لمن خبرها وعايشها. إلا أن حياته المحروسة هته، لم تقتصر على تصيد أخبار النساء، بل أتاحت له زيارة قصور أكابر القوم مع والده، أن يتعرف على كبار الأدباء والقراء والمفكرين ورجال السياسة في قرطبة، وأن يشهد مجالس الأدباء والفقهاء، وهو لم يتجاوز بعد سن الثانية عشر. فقد حضر مع والده، مجلس المظفر بن المنصور بن أبي عامر يوم عيد الفطر سنة 396 هـ[76]. وسمع القصائد التي أنشدت لتهنئته بالمناسبة. لذلك تفتحت مواهبه للشعر، لا سيا وان إحدى كرائم عبد الملك المظفر، كانت تطلب منه أن يضع لها بعض القطع الشعرية لتلحنها، فكان يستجيب لذلك.

غير أن رحلته التحصيلية والتعليمية لم تقف عند حدود القصر والحريم، بل خرجت عن ذلك، لتتخذ صورة أكثر تنظياً، حيث بدأ يسمع على شيوخ عصره وأساتذة الأندلس وقرطبة الكبار، وقد بدأت هته المرحلة، مرحلة التحصيل في المجالس، سنة 399 هـ، أي عندما بلغ سنه الخامسة عشر. وقد امتدت إلى سنة 404 هـ. وهي فترة وافقت بدء الفتنة. ففي سنة 399، قام محمد بن هشام الثاني، الملقب بالمهدي، على العامريين معلناً الثورة عليهم، وأعانه في ذلك، أقاربه المروانيون وعامة قرطبة الذين هاجوا القصر الخلافي ونهبوه، كما نهبوا مدينة الزاهرة، مما اضطر الخليفة الصبي المحجور عليه، إلى التنازل، ففي تلك السنة، سقط الاستبداد العامري وعادت الخلافة الأموية من جديد. لكن الأمور لم تقف عند هذا الحد، ولم تهدأ، فقد كانت ثورة المهدي، بمثابة الشرارة الأولى التي أشعلت نار فتنة دامت زهاء ربع قرن. ومن آثار الفتنة على بني حـزم تعرض دورهم للتخريب مما اضطرهم إلى الانتقال إلى دورهم القديمة في غرب قرطبة. هذا فضلاً عن الخوف والفزع والترقب، نظراً للصفة السياسية التي كانت لأبيه الذي استطاع بحنكته أن يكسب تقدير الثائر الجديد. وإذا كان ذلك قد خفف الأمر على أسرة ابن حزم، فإنه مع ذلك لم يستطع أن يدفع عنها كل الأخطار والمصائب. فقد حاصر البربر بزعامة سليمان المستعين قرطبة مما جعل الوطأة تشتد على أهلها، فيعيث فيهم الجوع والأمراض فساداً، فكان وباء الطاعون سنة 401 هـ، والذي ذهب ضحيته الأخ الأكبر لابن حزم، أبو بكر. وبعدها بسنة واحدة، توفي الوزير أحمد، والد فقيهنا سنة 402 هـ[77]. وبعد عام، أو أقل، توفيت جاريته «نعم» التي كلفا بها[78]. وكانت صدمة وفاتها قوية عليه، لأنه أقام بعد وفاتها، سبعة أشهر، لا يغير ثيابه ولا يفتر له دمع...

وفي سنة 403 هـ، دخل البربر قرطبة بزعامة سليمان المستعين، فنهبوا دور ابن حزم بالجانب

(76) المقري ـ النفخ. 2/ 726.

(77) ـ ابن حزم ـ طوق الحمامة. ـ ص 147.

(78) نفس. ص 124.

الغربي من قرطبة وخربوها، فما كان على فقيهنا إلا الجلاء عن قرطبة، وكان ذلك في مستهل سنة 404 هـ.

بدأ ابن حزم يسمع عن شيوخه سنة 399 هـ، وأولهم ابن الجسور [79]. ويقصد بالسماع، سماع الحديث وغيره لتصحيح المتن المقروء، والغالب على مناهج الدراسة الإسلامية بالأندلس وغيرها، أن يتقدم السماع دراسات متنوعة، كالنحو واللغة ورواية الأشعار، ثم المنطق والجدل، فالكلام. وبعد هذا، يأتي دور الحديث ثم القرآن والفقه[80].

إن ما هو أكيد، هو أن صاحبنا تلقى العلوم التمهيدية بقصر والده، أما فيما يخص التحصيل المنظم في المجالس على يد المشايخ، فلسنا على بينة من لائحة مضبوطة بمشايخ صاحبنا ومقروءاته عليهم، لأن «فهرس» شيوخه، ضاع. ومترجموه القدامى والمحدثون، لم يوردوا سوى إشارات محدودة، ونفس الظاهرة بالنسبة لمؤلفاته المعروفة، فهي لا تشفي غليلنا في التعرف على شيوخه. إلا أن بعض الأماكن وبالأخص في كتاب «المحلى»، تسعفنا في استخراج لائحة باسمهم بمناسبة إسناده للأحاديث والآثار من طريقهم. حتى إذا استخرجنا هذه اللائحة، مضافاً لها إشارات من مصادر أخرى، يتجمع لدينا سبعة وثلاثون اسماً، قسم منهم أخذ عنه في مرحلة التحصيل، والقسم الآخر قرأ عليهم بعد ذلك في مناسبات أخرى [81].

شيوخ ابن حزم وأساتذته:

نقصد بهؤلاء، كل الذين أخذ عنهم في مرحلة التحصيل، وهم:

1 - **ابن الجسور:** أحمد بن محمد بن أحمد الأموي ولاء، القرطبي المحدث، المتوفي سنة 401 هـ في طاعون قرطبة [82]. وقد كان راوية للحديث وعارفاً بأسماء الرجال، هذا فضلاً عن ميوله الأدبية [83].

وقد قرأ عليه ابن حزم كتاب التاريخ لمحمد بن جرير الطبري، وكان أخذه عن أبي بكر الدينوري، حين دخل الأندلس قبل الخمسين وثلاثمائة هجرية [84]. كما روى عنه موطأ مالك في

---

(79) الطوق - ص 188 - الحميدي - الجذوة - ص 308,107 - الضبي - البغية - ص 415 - ابن العماد - الشذرات - 3 / ص 299. - بالنثيا - الفكر الأندلسي - ص 173 - النفح - 2 / ص 78.

(80) ابن حزم - رسالة مراتب العلوم - ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي - القاهرة، (د.ت) - ص 64 - 73.

(81) أنظر: محمد المنوني - شيوخ ابن حزم في مقروءاته ومروياته - مجلة المناهل - الرباط. العدد 7. نوفمبر - 1976. ص 246.

(82) - جذوة المقتبس - ص 181. - الصلة 1 ص 39.

(83) الصلة - 1 / ص 24 - 25.

(84) بغية الملتمس - ص 143.

رواية يحي بن يحيى [85]، ومدونة سحنون [86] ومسند أبي بكر بن أبي شيبة [87] وفقه أبي عبيد القاسم بن سلام [88] ومسند عبد بن حميد.

2 ـ **ابن الفرضي:** المقتول في فتنة قرطبة سنة 403 هـ. كان محدثاً حافظاً، راوية [89]. تلقى عنه بقرطبة، «والغالب أن أخذه عنه كان دراية لا رواية، حيث لا يرد ذكره في أسانيد مرويات ابن حزم التي تحفل بها بعض كتبه، ولهذا لا نستطيع معرفة الكتاب أو الكتب التي قرأها هذا على شيخه ابن الفرضي» [90].

3 ـ **أبو القاسم المصري:** عبد الرحمن بن محمد بن أبي زيد خالد الأزدي، العتكي، كان نسابة أديباً، وفد على الأندلس سنة 394 هـ، ثم غادرها بعيد سنة 400 هـ، وتوفي عصر سنة 410هـ [91].

كان أيضاً عارفاً بالرجال والأخبار، وحافظاً للحديث. وكان مجلس أبي القاسم المصري ينعقد بالرصافة شمال قرطبة [92]، وكان مجلساً حافلاً، يتدارس فيه أبو القاسم علم الحديث وعلم الكلام والجدل [92].

4 ـ **أبو القاسم بن الخراز:** عبد الرحمن بن عبد الله بن خالد الهمذاني الوهراني. كان محدثاً راوية، توفي بألمرية سنة 411 هـ [93]. كان يزور قرطبة كل سنة، ويحدث بها، إلى أن وقعت الفتنة. وقد أخذ عنه ابن حزم، الجامع الصحيح للبخاري سنة 401 هـ بأحد مساجد قرب قرطبة [94].

5 ـ **ابن الجعفري:** أبو سعيد خلف مولى الحاجب جعفر القرطبي، العالم المقرىء المتوفي سنة 425 هـ [95]. كان شيخه في الأدب والحديث. قرأ عليه معلقة طرفة بن العبد مشروحة، أخذ عنه الحديث وروى عنه على الخصوص سنن النسائي [96].

هذا هو القسم الأول من شيوخه، الذين أخذ عنهم في مرحلة التحصيل بقرطبة. والملاحظ،

(85) أنظر: ابن حزم ـ المحلى. نشر أحمد شاكر ـ بيروت. (د.ت.) ـ ج 1 / ص 68 و 96 و 106 ....

(86) ابن حزم ـ الأحكام في أصول الأحكام ـ نشر أحمد شاكر ـ القاهرة. 1945. ج 4. ص 567.

(87) المحلى 1 / ص 46 و 65....

(88) نفس. ص 159 و 5 / ص 221.

(89) الفصل في الملل والأهواء والنحل. 4 / ص 74.

(90) جذوة المقتبس ـ ترلامة 537. ـ الصلة. ترجة 581.

(91) محمد المنوني ـ نفس. ص 247.

(92) الصلة. ص 347 - 348.

(93) طوق الحمامة. ص 102 و 155.

(94) الضبي ـ بغية الملتمس. ترجمة رقم 235. ـ الجذوة للحميدي. ترجمة رقم 604. الصلة. ترجمة رقم 690.

(95) الطوق ـ ص 159 و 176 و 180.

(96) الصلة ـ ترجمة. رقم 377.

أن ثقافة ابن حزم الفقهية والحديثية والكلامية، بدأت منذ سن الخامسة عشر إلى سن العشرين أي قبل أن يغادر قرطبة. وفي هذا تكذيب للرواية التي يأتي بها العديد من الكتاب والمؤلفين، والتي مفادها أنه لم يتجه إلى التحصيل إلا في سن السادسة والعشرين، وهي رواية نقلها شمس الدين الذهبي عن «معجم الأدباء»[97] تقول: «قال أبو بكر بن محمد بن طرخان التركي: قال لي الإمام أبو محمد عبد الله بن حمد - يعني والد أبي بكر بن العربي -: «أخبرني أبو محمد بن حزم، أن سبب تعلمه الفقه، أنه شهد جنازة، فدخل المسجد فجلس ولم يركع، فقال له رجل: قم فصل تحية المسجد - وكان قد بلغ ستاً وعشرين سنة - قال فقمت فركعت. فلما رجعنا من الصلاة على الجنازة دخلت المسجد فبادرت بالركوع فقيل لي: اجلس ليس ذا وقت صلاة، وكان بعد العصر، قال: فانصرفت وقد خزيت، وقلت للأستاذ الذي رباني، دلني على دار الفقيه أبي عبد الله بن دحون، قال: فقصدته وأعلمته بما جرى، فدلني على موطأ مالك، فبدأت به عليه، وتتابعت قراءتي عليه وعلى غيره نحواً من ثلاثة أعوام، وبدأت بالمناظرة»[98].

إن هته الرواية، مناقضة لكل ما سبق، وتتعارض والتحديدات التي أوردها ابن حزم نفسه في كتاب «الطوق»، والتي تقدم لنا بدقة التواريخ المضبوطة لتحصيله. لذا لا مناص من الاعتقاد، أنها رواية محرفة، أريد لها الغمز والحط من قدره بإظهار جهله، وهو في سن متقدمة، بأبسط العبادات وأحكامها. غير أنها، مع ذلك، قد تكون صحيحة، شريطة أن نعتبرها، لا تدل على جهل بل عن موقف مبدئي خصوصاً وأن ابن حزم ينتقد في «المحلى» (2 / ص 283) من يمنعون من الركعتين قبل المغرب.

كيفما كان الحال، إن ما تؤكده هته الرواية، هو أن ابن حزم، كان في بداية مرحلة التحصيل، يسير في ركاب المالكية: المذهب السائد في بلاد الأندلس، فهو يدرس الموطأ على ابن دحون شيخ المالكية[99]. وقبل هذا يأخذ الموطأ والمدونة على ابن الجسور[100].

بجانب هؤلاء الشيوخ الخمسة، ثمة شيوخ آخرون، ومما يؤكد أن ابن حزم كان يأخذ الحديث عن شيوخ آخرين له يشيد فيه بالمصعب ابن شيخه هذا، ويقول: «كان المصعب لنا صديقاً، وأخاً أليفاً، أيام طلبنا الحديث على والده **وسائر شيوخ المحدثين بقرطبة**»[101].

من هم هؤلاء الشيوخ؟ يمكن استخراج أسمائهم من إسناد ابن حزم للأحاديث والآثار عنهم في مؤلفاته:

6 - **ابن وجه الجنة:** يحي بن عبد الرحمن بن مسعود القرطبي المحدث، المتوفي سنة

(97) طوق الحمامة. ص 100 و 177.

(98) ياقوت الحموي - معجم الأدباء - 12 / ص 241 - 242. الذهبي - سير النبلاء - ص 37.

(99) الصلة - تر. 589.

(100) المنوني - ص 250.

(101) الطوق - ص 157.

402 هـ[102]. روى عنه مسند أحمد بن حنبل[103] وقطعة وكيع بن الجراح[104].

7 ـ **أبو محمد بن بنوش:** عبد الله بن محمد بن ربيع التميمي القرطبي المحدث، المتوفي سنة 415 هـ[105]. روى عنه صحيح البخاري[106] وسنن أبي داود[107] ومصنف حماد بن سلمة[108] والمنتقى لابن الجارود[109] وفقه الزهري[110] الذي جمع فيه محمد بن أحمد بن مفرح معاوية في ثلاثة أسفار ضخمة، مرتبة على أبواب الفقه[111]، والنوادر لأبي علي القالي.

8 ـ **الطلمنكي:** أحمد بن محمد بن عبد الله القرطبي، المحدث المقرىء، المتوفي بعد سنة 420 هـ، روى عنه مسند البزار ومصنف سعيد بن منصور[112].

9 ـ **ابن نبات:** محمد بن سعيد بن محمد الأموي القرطبي، المحدث، المتوفي سنة 429 هـ، روى عنه بعض مصنفات أحمد بن حنبل والمجتبي للقاسم بن أصبغ وفقه الزهري[113].

10 ـ ابن الصفار: يونس بن عبد الله بن محمد بن مغيث القرطبي. كان قاضياً ومحدثاً وفقيهاً وراوية، توفي سنة 429 هـ. روى عنه سنن النسائي ومسند أبي بكر بن أبي شيبة ومعاني الآثار لأبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي وكتاب غريب الحديث لقاسم بن ثابت السرقسطي وفقه أبي عبيد القاسم بن سلام[114].

11 ـ ابن أصبغ: أحمد بن قاسم بن محمد بن قاسم بن أصبغ القرطبي، المحدث المتوفي سنة 430 هـ. روى عنه مصنف جده: قاسم بن أصبغ أحد زعماء حركة أهل الحديث الاجتهادية[115].

---

(102) الصلة ـ ترجمة 145 ـ الجذوة ـ تر. 897.
(103) المحلى ـ 1 / ص 139 و 242 ـ ج: 4، ص 84.
(104) الفصل ـ ج: 2، ص 108 ـ وروى عنه سنن بن إسحاق القاضي. المحلى ـ 4 / ص 252.
(105) الجذوة ـ تر. 551. ـ الصلة. تر 580.
(106) المحلى ـ 1 / ص 82 و 106 ـ ابن حزم ـ جهرة أنساب العرب ـ القاهرة 1977 ـ ص 223.
(107) المحلى ـ 1 / ص 34 و 76 و 80 ـ ج 5 / ص 94.
(108) نفس ج 1 / ص 250 ـ ج 2 / ص 23 و 69 ـ ج 9 / ص 449 ـ الأحكام ـ 1 / ص 580.
(109) المحلى 1 / ص 90 و 81.
(110) الأحكام ـ 2 / ص 684.
(111) الجذوة ـ تر. 187 ـ المحلى. ج 1 / ص 117 ـ ج 2، ص 2 و 20. الأحكام ـ 2 / ص 611 و 522.....
(112) الجذوة ـ ترجمة 66 ـ الصلة. ترجمة 1136. ـ المحلى 1 / ص 68 - 79 83 - 84. ج 5 ص 371 ـ الأحكام ـ ص 540 و 617.
(113) الجذوة ـ ترجمة 69 ـ الصلة ـ تر 1521. ـ المحلى 1 / ص 108, 173 178, 12 251, ـ ج ٢، ص 82 و163 الأحكام 1 / 461 و 519 ـ الجذوة ـ تر 730.
(114) الجذوة تر. 243 ـ الصلة. تر ج: 98. المحلى 1 / ص 118.62 .139. ج 2 / ص 68 ـ ج 7 / ص 86 ـ الأحكام 1 / ص 117 و 2 / ص 996 و 1002.
(115) الجذوة. تر. 575 ـ الصلة. تر. 594 ـ المحلى / ص 11,9,3.

12 ـ **ابن نامي الرهوني:** عبد الله بن يوسف المتوفي سنة 435 هـ. يروى من طريقه صحيح مسلم [116].

وهناك أساتذة قرطبيون أخذ عنهم ابن حزم دون أن ينكر بصراحة مروياته عنهم، لكن مترجميه يذكرونهم على أنهم أساتذته.

13 ـ **البزاز:** محمد بن عبد الله بن هانىء اللخمي القرطبي المحدث المؤرخ الفقيه. توفي سنة 410 هـ [117].

14 ـ **الكاتب جعفر بن يوسف القرطبي:** كان أديباً بارعاً في صناعة الكتابة. توفي سنة 435 هـ [118].

15 ـ **ابن جهور:** عبد الله بن محمد بن عبد الملك القرطبي الأديب. غير معروف تاريخ وفاته [119]

16 ـ **ابن الغليظ:** محمد بن عبد الأعلى بن القاسم القرطبي. عالم أديب لا يعرف تاريخ وفاته [120].

قلنا، أن النكبات التي منيت بها أسرة ابن حزم، اضطرته إلى أن يرحل عن قرطبة سنة 404 هـ ليتردد على مدن أندلسية أخرى مثل المرية وبلنسية وشاطبة وميورقة وأشبيلية... ومن أساتذته في هته الفترة:

17 ـ **ابن الكتاني:** محمد بن الحسن المذحجي القرطبي، الطبيب الفيلسوف، المتوفي سنة 420 هـ [120]. وأكبر الظن أن اتصال ابن حزم بابن الكتاني، إنما كان عن طريق اتصال هذا بأسرة العامريين، فقد كان طبيب الحاجب المنصور وابنه المظفر [121].

ومما يؤيد أن ابن حزم لم يدرس المنطق خلال مرحلة التحصيل القرطبية، قوله في كتاب التقريب: «ولقد رأيت طوائف من الخاسرين ـ شاهدتهم أيام عنفوان طلبنا، وقبل تمكن قوانا في المعارف، وأول مداخلتنا صنوفاً من ذوي الآراء المختلفة ـ كانوا يقطعون ـ بظنونهم الفاسدة من غير يقين أنتجه بحث موثوق به. على أن الفلسفة وحدود المنطق منافية للشريعة» [122].

18 ـ **ابن الجحاف:** عبد الله بن عبد الرحمن المعافري البلنسي القاضي الفقيه المحدث. توفي

(116) الصلة ـ تر. 1094.

(117) الجذوة. تر. 351. الصلة. تر. 294.

(118) الجذوة. تر. 540 والصلة. تر 575.

(119) الجذوة. تر. 103 ـ الصلة. تر. 1180.

(120) الجذوة. تر. 35.

(121) طه الحاجري ـ ابن حزم صورة أندلسية. ص 79.

(122) ابن حزم ـ التقريب لحد المنطق ـ بيروت. 1959 ـ ص 115 - 116. نشر إحسان عباس.

سنة 417 هـ [123].

19 ـ الأطروش: حمام بن أحمد بن عبد الله القرطبي المحدث، توفي سنة 421 هـ [124]. روى عنه صحيح البخاري [125] ومصنف ابن أيمن [126]. ومصنف أبي بكر بن شيبة [127] ومصنف بقي بن مخلد [128].

20 ـ أبو عمر: أحمد بن إسماعيل بن دليم الحضرمي الجزيري. وهو من جزيرة ميورقة. توفي قبل 440 هـ [129].

21 ـ ابن قورنش: محمد بن إسماعيل العذري، قاضي سرقسطة وراوية. توفي سنة 453 هـ. روى عن مستدرك الحاكم الابشيهي [130].

22 ـ الباجي: عبد الله بن محمد بن علي، من باجة القيروان، سكن أشبيلية، مجهول تاريخ وفاته، روى عنه مصنف عبد الرزاق [131].

23 ـ الباجي البراء بن عبد الملك: من باجة الأندلس، مجهول تاريخ الوفاة، ولا تحدد المصادر ماذا رواه عنه ابن حزم [132].

24 ـ يحي بن خلف بن نصر الرعيني: مجهول تاريخ الوفاة. ولم تعين المراجع مرويات صاحبنا عنه [133].

هناك أساتذة، كانوا أقراناً لابن حزم، لكنه روى عنهم.

25 ـ ابن عبد البر: يوسف بن عبد الله بن محمد النمري القرطبي. فقيه، محدث، حافظ. توفي سنة 463 هـ. روى عنه مصنف أبي جعفر الصيقل ومسند البزار، وكان صديقاً له [134].

26 ـ ابن الدلائي: أحمد بن عمر بن أنس العذري المري. محدث توفي سنة 478 هـ. تبادل الرواية مع ابن حزم، وروى من طريقه: مصنف عبد الرزاق والكامل لابن عدي ومسند عبد بن

---

(123) الجذوة ـ تر 554 ـ الصلة. تر 582. طوق الحمامة ص 165 و 195.

(124) الجذوة ـ تر 395. ـ الصلة. تر 350.

(125) المحلى 1 / ص 73. ص 92،89. ج 1 / ص 588 و....

(126) نفس. والمحلى 2 / ص 211.

(127) الأحكام.

(128) المحلى 5 / ص 258 ; الجذوة. تر. 331. الأحكام 1 / ص 519. 2 / ص 718.

(129) الجذوة ـ تر 194. ـ الصلة. تر. 108.. المحلى 11 / ص 382 و 414.

(130) الصلة ـ تر. 1176. ـ المحلى 8/415.

(131) الجذوة ـ تر 529 ـ المحلى 11 / ص 363.

(132) الجذوة ـ تر 340 ص ـ الصلة تر 281.

(133) الجذوة ـ تر 389.

(134) الأحكام 2 / ص 718 ...912.

حميد. والتاريخ الأوسط للبخاري وموطأ ابن وهب وسنن الدارقطني والمستدرك للحاكم[135].

27 ـ **أبو المطرف عبد الرحمن بن سلمة الكناني القرطبي المحدث:** مجهول تاريخ الوفاة. روى عنه مصنف بقي بن مخلد[136].

28 ـ **أبو الوليد هشام بن سعيد الخير بن فتحون القيس الوشقي:** المحدث، المتوفي بعد سنة 430هـ. روى عنه مسند أبي داود الطيالسي مكاتبة[137].

29 ـ **ابن أبي صفرة:** المهلب بن أحمد بن أسيد التميمي الأسدي المري. توفي سنة 436 هـ. روى عنه موطأ بن وهب[138].

30 ـ **أبو المرجي:** الحسين بن عبد الله بن ذروان المصري مجهول تاريخ الوفاة. روى عن طريقه مكاتبة: مسند أحمد بن حنبل[139].

31 ـ **أبو سليمان داود المصري:** مجهول تاريخ الوفاة. روى عنه مكاتبة معاني الآثار للطحاوي[140].

توجد فئة من الأساتذة غير الأندلسيين الذين روى عنهم خلال زياراتهم للأندلس.

32 ـ **الرازي الخراساني:** محمد بن الحسن بن عبد الرحمن بن عبد الوارث. توفي بالأندلس بعد سنة 450 هـ. روى عنه كثيراً في المحلى[141].

33 ـ **إبراهيم بن قاسم الاطرابلسي:** نسبة إلى طرابلس الغرب[142].

34 ـ **أبو المجد الفرات بن هبة الله**[143].

35 ـ **أبو البركات:** محمد بن عبد الواحد بن محمد الزبيري المكي.

36 ـ **أبو القاسم سلمة بن سعيد الأنصاري الأستجي:** محدث حافظ: راوية، توفي بأشبيلية سنة 406 هـ.

ويعتقد الأستاذ «المنوني» أنه من المرجح أن يكون ابن حزم قد أخذ المذهب الشافعي، أثناء اعتناقه له في فترة التحصيل الأولى على يد الأستجي. كما يعتقد أن أخذه بالظاهرية كان على يد:

---

(135) المحلى. 8/ ص 415. ـ الصلة. تر 1176. ـ الفصل 4/ ص 75 .2/ ص 100 ـ المحلى 9/ ص 448 ـ الجمهرة ص 229. ـ المحلى ج / ص -2-3 .2 .211.19 ج 5 / ص 164، ج 8 . ص 28. ج 6. ص .136.

(136) الجدوة ـ تر 204 ـ الاحكام 727/2..

(137) المحلى ـ 2/ ص 83. ج 3/ ص 259. الأحكام 2/ ص 820.

(138) الاحكام 1/ ص 561 ـ ج 2/ ص 640.

(139) المحلى 7/ ص 43 ـ ج 11/ ص 304.

(140) المحلى 9/ ص 453 ،504.

(141) المحلى 7/ ص 195.

(142) الجذوة. نر 763. ـ الصلة تر 1005.

(143) الجذوة ـ تر 763 ـ الصلة تر. 1005.

38 ـ **أبي الخيار مسعود بن سليان بن مفلت:** المتوفى سنة 426 هـ[144].

هذا، وتجدر الإشارة، إلى أن ابن حزم، تعرف في مجلس أبي القاسم بن أبي يزيد الأزدي، الآنف الذكر على أحد الشيوخ، وهو أبو علي الحسين بن علي الفاسي، وكان زاهداً متنسكاً مجتهداً، ويبدو من تبجيل ابن حزم له، أنه أخذ عنه علماً غزيراً[145].

التشرد والتحصيل:

هاجر ابن حزم من قرطبة إلى ألمرية، شرق الأندلس، حيث مكث بها ما بين 404 و407 هـ، وقد كانت في حكم العامريين، وكان يحكمها خيران العامري الصقلبي: لذا من الطبيعي أن تكون ملجأ يلوذ به من قهرتهم «محن البربر» بقرطبة[146]. غير أن الخلاف ما لبث أن دب بينه وبين خيران، الذي اتهمه بالتآمر مع الأمويين ضده. فبعد أن حالف علي بن حمود الحسني صاحب سبتة، خيران العامري الصقلبي، ضد الخليفة المستعين، صاحب قرطبة، لاشتراكهما في الهدف، ألا وهو القضاء على العرش الأموي، وبعد أن تمكن ابن حمود فعلاً من دخول قرطبة وقتل المستعين، أصبحت ألمرية، وهي المدينة العامرية، تدور في فلك الأدارسة العلويين، لا في فلك الأمويين أو البرابرة أو الصقالبة. وقد شعر ابن حزم بهته الوضعية الهجينة التي أصبح عليها خيران، كما أن هذا الأخير، الذي كان يعرف جيداً ميول ابن حزم، بدأ يتوجس منه خيفة، ويحتاط منه، لذا سارع إلى نكبته، باتهامه بالتآمر ضده. ثم ألقى به في السجن عدة شهور، نفاه بعدها عن ألمرية[147].

وقد استفاد، مع ذلك، فقيهنا من مقامه القصير بألمرية. فبغض النظر مما حل به من طرف خيران، فإنه مضى في سبيله الرامي إلى تحصيل أكبر قدر ممكن من المعارف العلمية، وشفاء غليله منها، وفي إطار اهتمامه بتاريخ الأديان، احتك بالأوساط اليهودية هناك. وأهم شخصية إسرائيلية تعرف عليها، هي شخصية طبيب بصير بالفراسة، إسمه: **إسماعيل بن يونس،** كان صاحبنا يتردد على دكانه ويجلس فيه مع ثلة من الأصحاب ذوي الإهتمامات الفلسفية والطبية والدينية. وقد كانت صلته بابن يونس قوية جداً، بل يمكن اعتبار هذا الأخير، إحدى الوسائل التي بها تعرف على تاريخ الديانة اليهودية والإحاطة بكل ما يهم الثقافة الإسرائيلية[148]. إلى حد أن أدامته لمخالطة يهود ألمرية والتعرف منهم على أصول دينهم، أصبحت هدفاً لخصومه، ومن بينهم ابن عمه أبو المغيرة، الذي يتهم ابن حزم «بنسيانه لحاشيته وشيعته، ومخالطته لليهود

(144) الجذوة ـ تر. 104 ـ الصلة. تر. 1307.

(145) طوق الحمامة ـ ص 140 ـ ومقال شيوخ ابن حزم: ص 255 -256.

(146) طوق الحمامة ـ ص 103, 166.

(147) الطوق. ص 155 -156.

(148) الطوق. ص 35.

يناقشهم في التوراة والعجل »..[149].

وفي دكان إسماعيل، تعرف على شخصية يهودية، لعبت دوراً سياسياً ودينيا في تاريخ الأندلس، هي شخصية **صاموئيل بن يوسف اللاوي**، المعروف **بابن النغريلة** (383 -448 هـ). وقد ناظره في مسائل العقيدتين، الإسلامية واليهودية بألمرية سنة 404 هـ[150].

وحتى نقف على المكانة التي كان يحتلها ابن النغريلة، نذكر أن ابن حزم أفرد كتاباً للرد عليه هو « **الرد على ابن النغريلة اليهودي** »[151]. وما دفعه إلى ذلك، هو أنه لمس في هذا اليهودي نموذجاً قلما عرف مثله في « الصفاقة والجرأة » والتحدي. إذ لم يكتف بالمطالبة بأن « يقيم لليهود دولة » كما يقول ابن عذاري[152]، بل ألف كتاباً في « تبيان التناقض في القرآن ». وما سمح له بالتجرؤ على ذلك، هو أنه كان ذا مكانة سياسية في إمارة غرناطة، إذ وزره أميرها باديس بن حبوس، وجعله مستشاره الخاص في كل شيء، وقد أظهر عن حنكة في التصدي للمؤامرات التي كان يستهدف لها باديس ناهجاً أسلوب المداراة والحزم في نفس الوقت مع غض الطرف عن الخصوم وعدم معاملتهم بالعنف، مما جعل باديس يزداد إعجاباً به[153]. هذا فضلا عن ثقافته الواسعة التي شملت الرياضيات والنجوم والهندسة والمنطق والجدل وعلوم الدين. وله تآليف في الرياضيات بالعربية، وفي نحو اللغة العبرية، وشروح على التلمود بالعبرية. وقد وظف نساخاً ينسخون الكتب المقدسة لدى اليهود، لتقدم مجاناً إلى طلبة العلم، كما كان يغدق الأموال على يهود الأندلس وغيرها... وقد وصفه ابن حزم بأنه « أعلم اليهود وأجدلهم »[154].

وكعادته، أبان ابن حزم، في رده عليه، عن نضج فكري ووعي تاريخي عال. فلم يكتف بالدخول في نقاش نظري معه، يرمي إلى دحض طعونه على الإسلام، بل اعتبره أيضاً ظاهرة، لم يكن من الممكن أن تظهر، لولا انقسام الأندلس إلى طوائف وإمارات، فابن حزم، في فاتحة الرسالة، يشير إلى « تشاغل أهل الممالك عن إقامة دينهم، مما جعلهم يعتمدون على أعدائه في إقامة دنياهم، ويعلون من شأنهم حتى يستطيلوا على المسلمين ».

في مقامه بألمرية، تمكن ابن حزم أيضاً، من التعرف، عن كثب، على التيارات الفكرية التي كانت منتشرة بها، ونقصد بذلك على الخصوص، التيار المسري. ذلك أن المسرية، كان لها بالأندلس معقلان: قرطبة، حيث ظهر ابن مسرة نفسه، وألمرية، والتي سيتزعم فيها المذهب في

---

(149) الذخيرة. 1، ص 135.

(150) الفصل. 1/ ص 152 و 1/ ص 135.

(151) نشر إحسان عباس ـ القاهرة. 1960 . أعاد نشرها ضمن رسائل ابن حزم ج. 3 بيروت، 1981.

(152) ابن عذاري ـ البيان 3/ ص 266.

(153) ـ ابن الخطيب. ـ الاحاطة في أخبار غرناطة. ـ 1 / ص 446. تحقيق محمد عبد الله عنان. ـ القاهرة. الطبعة الأولى . 1944

(154) الفصل ـ 1/ ص 135 ,152.

القرن الرابع والخامس الهجري إسماعيل بن عبد الله الرعيني.

إن هذا الأخير سيمزج مذهب ابن مسرة ببعض الأفكار الاجتماعية والسياسية الشبيهة بتلك التي نصادفها لدى الشيعة والإسماعيلية. وسيتعرض له ابن حزم في مواضع كثيرة من مؤلفاته[155]. ويستفاد من الإشارات التي قدمها، أن ألمرية، كانت تموج بالخصومة الدينية والكلامية بين اتباع الرعيني وغيرهم، إلى حد أنه داخل الأسرة الواحدة، تجد من خالفه ومن وافقه. هذا فضلا عما انتشر بها من أفكار كلامية تقول بالإرجاء والتجسيم. فابن حزم يحدثنا عن محمد بن عيسى الصوفي الألبيري، كأحد الكرامية والميالين إلى الإرجاء، وكأحد القائلين بالحلول. وقد حضر ابن حزم أحد مجالسه متنكراً، كي يتتبع عن كثب أفكاره[156].

طموح سياسي:

لم تستتب الأمور لابن حمود، لصعوبة مراس القرطبيين الذين قاموا ضده. كما أن حليفه في الماضي، خيران العامري، أدرك أنه كان دمية مسخرة في يد الحموديين لتحقيق مآربهم. لذا حاول أن يخطو خطوة إلى الوراء يكفر بها عما ارتكبه. فسارع إلى مبايعة أحد الأمويين هو عبد الرحمن الرابع الملقب بالمرتضى سنة 408 هـ. في خضم، هته الأحداث، كان ابن حزم مقيماً في « حصن القصر »، عند أبي القاسم التجيبي. ولما بلغه ان تدبير الحزب الأموي، اتخذ صورة عملية منظمة، لم يتوان في الانضمام إلى المرتضى، باعتبار مبايعته تجسد ما يراه ضرورياً: خلافة أموية توحد الأندلس. لم يتوان أيضاً في الرحيل إلى بلنسية، ليلتحق بالخليفة الجديد، وليجد نفسه في خندق واحد مع خيران العامري، الذي كان بالأمس قد نكبه.

كانت بلنسية في حكم صقلبيين عامريين هما مظفر ومبارك. وكانت مدينة « عامرة زاهرة، سكنتها مختلف الأصناف والأجناس، فكانت من أغنى المدن الأندلسية وأكثرها استقراراً، لما حوت من مهرة الصناع والحرفيين وأصحاب الأموال الراغبين في الأمن والهدوء ». ورغم أن حاكمها، كانا « أميري فتنة » استوليا عليها بطريقة لا شرعية[157]، فإنهما كانا من « أهل السداد والحكمة »، إلى حد أن ابن حزم، ضرب بهما المثل على الصداقة والتصافي، لما كان بينهما من ألفة، رغم أن ظروفهما استوفت جميع الأسباب الموجبة للفرقة والنزاع[158]. لذا لم يعاديا المرتضى، مرشح الحزب الأموي، ولم يناوئاه على اتخاذه لإمارتهما منطلقا لدعوته، وسار ابن حزم مع المرتضى على رأس جيوش تريد قرطبة، حتى إذا مرا بغرناطة، طلبا من أميرها مبايعة

(155) الفصل ـ 4 /80، 199. ـ الطوق. 71، 73، 82.

(156) الفصل ـ 4/ ص 205.

(157) ابن عذارى ـ البيان المغرب ـ 3/ ص 160.

(158) ابن حزم ـ الأخلاق والسير. تحقيق ندى توميش ـ الاونسكو ـ بيروت 1961 ـ ص 39 -40.

المرتضى، فأبى، وما كان له أن يقبل، فهو صنهاجي، بالإضافة إلى أنه شيعي، يوالي الحموديين الأدارسة، فلم يكن من المنتظر منه أن يبايع أموياً حفيداً لعبد الرحمن الثالث.

ونشبت الحرب، وشارك فيها ابن حزم، لكن الحزب الأموي انهزم، بعدما تبين أن هناك خديعة أضمرها خيران للمرتضى تمثلت في إرادة الغدر به والتخلي عنه عندما يحمى الوطيس. مما أدى إلى اعتقال ابن حزم وفرار المرتضى الذي قتله خيران فيما بعد. وبذلك تبخرت آمال فقيهنا، وخابت أحلامه السياسية، ومن حسن حظه أن الحبس لم يطل، فقد أطلق الغرناطيون سراحه بعد قليل.

قرر مباشرة العودة إلى قرطبة التي أخذ الحنين يعاوده إليها. خصوصاً وأن ما بلغه عنها من اطمئنان واستقرار، غير نظرته إليها. فبعد مقتل علي بن حمود، تولى أمر قرطبة من بعده أخوه القاسم الذي سلك نهجاً إصلاحيا خفف من وطأة آثار الفتنة على سكان المدينة، ورغب الكثيرين في الرجوع إليها. فعاد إليها صاحبنا سنة 409 هـ بعد غياب طال خمس سنوات[159].

في قرطبة، وثق علاقاته ببعض الأدباء والمفكرين الذين كانت له بهم صلات قديمة كابن شهيد صاحب كتاب «التوابع والزوابع»، وهي علاقة قوتها النكبات أكثر، في عهد الأمويين، وهو عبد الملك والد ابن شهيد الأديب. وقد كان لتشابه العواطف والمشاعر بينهما، ما جعل منهما صديقين في الشدة أيضاً، خصوصاً وأن ابن شهيد بدأ يقعده المرض ويقضي عليه الفالج، فكانت المراسلات الشعرية بينهما خير عزاء وسلوان[160].

يمكن القول أيضاً، ان المعالم الأساسية لفكر ابن حزم، بدأت تأخذ طريقها نحو التبلور والنضج. فقد كان للفشل السياسي الذي مني به صاحبنا غير ما مرة، أثر واضح على اتجاهه الفكري العام. إذ يستفاد من كتاب «الطوق»، والذي من المرجح أنه حرر حوالي سنة 417 هـ، أن ابن حزم كان ظاهرياً قبل تلك الفترة. ففي بيت شعري قاله ارتجالا مخاطبا به صديقه ابن عبد البر القرطبي حينما كانا مارين بأحد أسواق أشبيلية، جاء:

ألم تــــر أني ظـــاهـــري، وأنني   على مـــا أرى حتى يقـــوم دليـــل

ورغم أن هذه القصة ساقطة من النسخ المتداولة حالياً لكتاب الطوق، فإن «المقري» أوردها على أنها قصة قرأها في كتاب الطوق المتداول في عصره (عاش ما بين 922 -1041 هـ). وهذا يدل على أن يد الناسخ امتدت إلى أكثر من موضع من هذا الأخير.

وربما كان استقراؤه للأحداث والنكبات المتكررة التي عرفتها الأندلس، دور في طبيعة الإتجاه الذي سار فيه، أي إتجاه التشدد: **تشدد وصرامة في مستوى فهم النصوص والتعامل معها: والتمسك بظاهر الألفاظ دون صرفها عنه**. وإن هذا الوقوف عند ظاهر النصّ، جاء

---

(159) الذخيرة ـ 2، I ـ الطوق. ص 147.

(160) الذخيرة ـ I، I، ص 282 -283.

كبديل لسلسلة التجاوزات التي عرفها المجتمع الأندلسي، والتي من مظاهرها في الفقه: العمل بالقياس وبوجوه لا يصح التعبد بها.

يربط ابن حزم بين العمل بالقياس، والذي يفضي في رأيه حتماً، إلى تعدد الآراء، باعتبار ان القياس، حكم بالهوى، وبين الاختلاف والتشتت. كما يربط، بصورة موازية، بين التمسك بالنص، وبين الوحدة[161]. وفي ربطه ذلك، ما يخولنا القول، بأن لأبطال القياس لديه، بعداً ومدلولاً سياسيين: فهو ثورة، ذات مظهر فقهي، على فساد استشرى في الحياة الاجتماعية بالأندلس عامة، وقرطبة خاصة، وانعكس على الفقه والقضاء اللذين أصبحا مطية سهلة الركوب لكل من يريد إضفاء الشرعية على وضع غير شرعي وفاسد من الأساس.

ومع ذلك » لم يسقط صاحبنا فريسة اليأس، بل بقي أمله في قيام حكم أموي يرجع الأمور إلى نصابها ويقضي على الحموديين الشيعة، والبربر الدخلاء على الأندلس، بقي قائماً، وسيزداد قوة مع تطور الأحداث في قرطبة التي بدأ يضعف بها أمر القاسم بن حمود نتيجة ثورة البربر عليه، الذين لم يعجبهم اعتماده على السودان ليضر بهم، مما اضطره إلى الفرار سنة 412 هـ قاصداً أشبيلية. وقد حاول ابن أخيه يحيى من بعده الإمساك بزمام الأمور فلم يفلح، ففر هو الآخر. لكن البربر أعادوا عمه القاسم الذي سيثور عليه القرطبيون سنة 414 هـ. ونصبوا مكانه الخليفة الأموي، عبد الرحمن بن هاشم الناصر الملقب بالمستظهر. وقد كان أديباً ومثقفاً ثقافة عالية، مما جعله يتخذ الوزراء والحاشية من رجال الفكر: كابن شهيد وابن حزم صاحبنا، وابن عم هذا الأخير: أبو المغيرة عبد الوهاب... وغيرهم من الأدباء والكتاب، وربما كان استخدام هذا العدد من الكتاب كوزراء وحاشية وصنائع، من بين الأسباب التي أدت إلى الثورة على المستظهر الذي كان مضطراً، كي يلبي حاجيات هته المناصب المالية، أن يفرض ضرائب ومكوساً جديدة مثقلاً كاهل القرطبيين السريعي التذمر، وربما كان مصدر ذلك عدم حنكته وتجربته في السياسة. لذا كانت نهايته القتل.

وتولى بعده ابن عمه المستكفي الذي سيسجن حاشيته ووزراءه، ومن بينهم فقيهنا الذي لم يفرج عنه إلا بعد ثورة أهل قرطبة من جديد على المستكفي سنة 416 هـ.

والمرجح أن هته السنة، كانت آخر عهد لابن حزم بالسياسة. ونحن هنا نتفق ورأي « دوزي » الذي يرى أن فقيهنا، ودع السياسة بعد المستظهر، الوداع الأخير، والتمس العزاء في الدرس والهدوء والعبادة[162].

ولا نتفق وما يذهب إليه الكثير من المترجمين القدامى، نقلاً عن « صاعد »، من أن ابن

(161) ابن حزم - المحلى 1/ ص 58.

(162) أنظر: R. DOZY - Histoire des Musulmans d'Espagne 2/ P. 333.

حزم، « كان وزيراً لهشام المعتد بالله »، فرغم أن صاعد الأندلسي، عاصر فقيهنا، ورغم أنه درس عليه، فإن معرفته به وبمؤلفاته وأفكاره ونسبه، تعاني الكثير من النقص والخلل، ويكفي للتأكد من ذلك، الرجوع إلى الترجمة التي عقدها لابن حزم في كتاب « طبقات الأمم ».

هاجر قرطبة متجهاً شرق الأندلس، حيث لا زال العامريون يحكمون في بلنسية. لكنه هته المرة قصد إحدى المدن التابعة لبلنسية، وهي شاطبة. وفيها كتب « طوق الحمامة »، كما تؤكد ذلك مقدمة الكتاب[163] التي يشير فيها أيضاً إلى المنابذة التي استعر أوارها بين مجاهد وخيران العامريين، وكان ذلك في شهر ربيع الثاني سنة 417 هـ[164]. هذا فضلاً عن إشارات أخرى، كحديثه عن الحكم بن المنذر بن سعيد، وقوله بأنه قد كف بصره حين كتابة ابن حزم للطوق. والمعروف أن الحكم توفي سنة 420 هـ[165].

طموح ثقافي:

إن الصدمة النفسية الخطيرة التي مني بها ابن حزم، حينما أوقفته تجاربه على استحالة رجوع الأمور إلى « نصابها » في الأندلس، وقيام « خلافة أموية واحدة »، ترجع له « سابق عزه »، جعلته يفرغ طاقاته الفكرية في التأليف والكتابة. وأهم مؤلف كتبه بعد « الطوق » هو كتاب « الفصل »، فهو يشير في إحدى صفحاته إلى الفترة التي كتب فيها بالقول: « زماننا هذا الذي هو وقت ولاية هشام المعتد »[166] أي ما بين 418 و 422 هـ. كما يقول في مكان آخر « ثم عم الدنيا البلغاء... منذ أربعمائة وعشرين عاماً، فما منهم أحد يتكلف معارضته إلا افتضح »[167]، مشيراً إلى محاولات معارضة القرآن منذ نزوله من طرف بعض الكفار، وفي ذلك نص صريح على أن سنة تأليفه هي 420 هـ: وهي سنة قد يكون أنجز فيها على الأقل الجزء الأول، لأنه يردد نفس الفكرة في الجزء الثالث مع تعديل في السنة قائلاً: « والذي عجز عنه أهل الأرض منذ أربعمائة وأربعين عاماً »[168]. غير أننا نستبعد أن يكون هذا الفارق الزمني، فاصلاً بين أجـزاء الكتاب. فقد عرف ابن حزم بسيولة قلمه وكثرة مؤلفاته، لذا فالأقرب إلى الصواب، أنه أعاد تنقيح هذا الجزء بعد عشرين سنة، أو ربما أعاد كتابته بعد أن كان قد فقد نتيجة الاحراق الذي تعرضت له كتبه من طرف مناوئيه.

وقد يكون الكتاب في الأصل عبارة عن كتيبات، منفصلة كتبت على فترات متباعدة، ثم

(163) ابن حزم. ـ طوق الحمامة. ـ ص 15 - 14.

(164) ابن حزم ـ طوق الحمامة. ـ ص 119 - 118.

(165) ابن حزم. ـ طوق الحمامة. ـ ص 73. ـ الصلة. 149.

(166) الفصل. ـ 1 / ص 116.

(167) الفصل. ـ 106 / 1.

(168) الفصل. ـ 3/ ص 21.

جمعت في كتاب واحد هو كتاب « الفصل ». فكثير من الكتب المدرجة في عداد الكتب المفقودة، تحمل عناوين، هي عبارة عن عناوين فصول وأبواب في كتاب « الفصل »، مما يحمل على الافتراض أنها كتبت مستقلة ثم جمعت وضمت في « الفصل ».

يشير في هذا الكتاب الأخيرة، مراراً، إلى كتاب « التقريب لحد المنطق ». فهل ألف هذا الكتاب قبل الفصل؟[169].

يقول ابن حزم في « كتاب التقريب »: « وما ألفنا كتابنا هذا وكثيراً مما ألفنا، ألا ونحن مغربون مبعدون عن الموطن والأهل والولد مخافون مع ذلك في أنفسنا ظلماً وعدواناً[170]. وفائدة تصريح كهذا، أنه يحدد لنا الفترة بما بعد 417هـ، أي عندما أطلق سراح فقيهنا ورحل إلى شاطبة. ومما يزيد هذا تأكيداً، حديث ابن حزم في « التقريب » عن حادث اعتقاله على يد المستكفي، وهو حادث كان سنة 414 هـ. لذا فإن من المرجح أن الكتاب ألف ما بين سنة 416 و420 هـ. ما يؤيد هذا أيضاً، أنه يذكر في « التقريب » أن صديقه ابن شهيد ألف كتاباً في علم البلاغة أثناء كتابته هو لكتاب التقريب[171]. والمعروف أن ابن شهيد توفي سنة 426 هـ. وأنه كان قد أصيب بالفالج قبل موته بسنة، وأنه ربما توقف عن التأليف قبل مرضه ذلك، لذا تبقى سنة 420 هـ، أو ما قبلها، السنة الأكثر ترجيحاً.

يحيل في « كتاب التقريب »، إلى كتابين آخرين هما: « كتاب السياسة » و « كتاب أخلاق النفس »، الأول مفقود، ولم تبق منه إلا شذرات أوردها ابن رضوان في كتابه « السياسة النافعة ». وإذا كان من المتعذر على المرء أن يستنتج من تلك الشذرات أية إشارة تفيده في تخمين سنة تأليف الكتاب، فإن مضمونها وشحنتها، تؤكدان أنه كتب بعد اعتزال ابن حزم للسياسة مباشرة. فهو يعرض فيه عرضاً واقعياً، موقفه من الخليفة وشروطه ومهامه كحفظ الدين ضد الأعداء... مستجيباً في ذلك للحاجة التاريخية للأندلس في القرن الخامس الهجري، إلى قوة ضبط فعالة وممركزة في المجال السياسي للم شتات الأندلس قصد مواجهة الأخطار المحيقة. ويمكن القول أن نظريته في هذا المضمار انعكاس لموقفه السياسي الأموي النزعة.

أما كتاب « الأخلاق والسير »، فيطغى عليه طابع المذكرات والخواطر التي تجمل تجارب في الحياة، ويطغى عليها الطابع الفلسفي المتلون بالروح التشاؤمية التي تعكس في نهاية المطاف خيبة أمل صاحبنا السياسية: مما قد يشجع على الافتراض بأنه كتب مباشرة بعد « الطوق ».

يشير مراراً، في كتاب « الفصل » أيضاً، إلى مؤلف فلسفي هام، هو كتاب « الرد على كتاب

---

(169) الفصل. ـ 1/ ص 4، 20. ـ الفصل 5/ ص 70، 128.

(170) ابن حزم. ـ التقريب لحد المنطق. ـ ص 200.

(171) نفس. ص 204.

العلم الالهي » لمحمد بن زكريا الرازي، سماه « التحقيق »[172] وهو كتاب مفقود.

كما أشار إلى كتاب في الفقه يدعى كتاب « الايصال »[173]. وهو مؤلف ضخم جامع لشرائع الإسلام وسائر الأحكام وأقوال الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين في مسائل الفقه....[174].

ويكفي ما ذكرناه من مؤلفات كتبت عبر مرحلة لا تتعدى خمس سنوات، للتدليل إلى غزارة وخصوبة فكر فقيهنا ومواهبه العلمية العالية.

بعد شاطبة، قصد ابن حزم قلعة « البونت »، وهي قلعة احتلت مكانة تاريخية في هته الفترة بالذات التي تشغلنا، فقد كان يعيش بها أحد بقايا المروانيين أخ « المرتضى »، المغدور به سنة 409 هـ من طرف العامريين، ويدعى هشام بن محمد، الملقب بالمعتمد. وقد تم الاتفاق بين أهل الحل في قرطبة على مبايعته سنة 418 هـ، وقد قبل، إلا أنه فضل البقاء بالبونت ولم يبرحها صوب قرطبة إلا بعد ثلاث سنوات أي في سنة 420 هـ ولم تطل خلافته، فقد خلع سنة 422 هـ.

دخل ابن حزم البونت، بعد أن غادرها المعتد. وبالضبط بعد سنة 421 هـ، ويبدو من كتابات ابن حزم، أن أمير هذه القلعة، كان رجلاً يشجع العلوم، والآداب ويعقد المجالس للدرس والمناظرة، والدليل على ذلك أن تأليف ابن حزم لرسالته في « فضائل أهل الأندلس » جاء استجابة لرغبة صاحب « ألبونت ». إذ يقول: « ثم لما ضمنا المجلس الحافل بأصناف الآداب والمشهد الآهل بأنواع العلوم والقصر المعمور بأنواع الفضائل، والمنزل المحفوف بكل لطيفة، قرارة المجد ومحل السؤدد، ومحط رحال الخائفين وملقى عصا التسيار، عند الرئيس الأجل، الشريف قديمه وحسبه، الرفيع حديثه ومكتسبه.. أبي عبد الله، محمد بن عبد الله بن قاسم، صاحب ألبونت، أطال الله بقاءه، فرأيته - أعزه الله - حريصاً على أن يجاوب هذا المخاطب... »[175].

ويذكر من بين من يذكره، صديقه ابن شهيد، واصفاً إياه بأنه لم يبلغ بعد سن الاكتهال، ومعنى هذا، أن ابن شهيد الذي ولد سنة 382 هـ، كان لا زال بعد، أثناء كتابة الرسالة، لم يبلغ سن الأربعين أو بلغها، أي أن الرسالة كتبت حوالي سنة 422 هـ[176].

لا ندري كم مكث من الوقت بقلعة ألبونت. غير أننا نعلم أنه هاجر فيما بعد إلى جزيرة ميورقة، التي مكنها بعدها عن موطن الفتنة، أن تكون ملاذ الخائفين والعلماء، لذلك عرفت

---

(172) الفصل 2/ ص 116 - 1/ ص 3، 1/ ص 34، 5/ ص 70.

(173) الفصل 1/ ص 114.

(174) الضبي - بغية الملتمس - ص 403.

(175) رسالة في فضل الأندلس - ص 348 - نفح الطيب 2/ ص 767.

(176) انظر. طه الحاجري. ابن حزم صورة أندلسية - ص 178.

نشاطاً علمياً كبيراً. وقد كانت تحت حكم مجاهد العامري، وإليها من قبل المنصور العامري سابقاً، الذي استقـل بها بعد سقوط دولة العامرين. وتصفه كتب التاريخ القديمة بأوصاف تجعله أحد المهتمين بالثقافة والآداب والعلوم وأحد المشجعين على الكتابة والتأليف، مما حول جزيرة ميورقة إلى مركز علمي ذائع الصيت، قصده حتى بعض المشارقة [177].

ومن أفضال مجاهد على العلم، أنه نصب أحد الأدباء، وهو أحمد بن رشيق الكاتب، حاكماً على ميورقة، مما اجتذب إليها العلماء من كل فج، ومن بينهم ابن حزم الذي شعر فيها باستقرار نفسي وهدوء. لذا أخذ ينشر أفكاره ويبحث لها عن مؤيدين ومعجبين. وكان أكبر صيد حققه ابن حزم، هو استقطاب أحد كبار المؤرخين، وهو الحميدي، صاحب كتاب الصلة، وأحد كبار الرحالة، وهو العبدري.

غير أن أهم حدث عرفه مقام ابن حزم بميورقة، هو مجيء أبي الوليد الباجي إليها عائداً من المشرق.

وتجمع كل المصادر على أن مجيئه، كان نقطة تحول في تاريخ هذه الجزيرة، فقد تصدى فيها لابن حزم وأتباعه. وقد انعقدت المناظرات بين المفكرين في الفقه وأصوله وعلم الكلام. ذلك أن ابن حزم لم يكن أمام خصم عنيد في ميدان الفقه فقط، بل وأيضاً في مجال المذهب والعقيدة الكلامية، إذ كان الباجي أشعرياً. ويكفي كدليل على قوة رسوخ الباجي في المسائل الفقهية والكلامية وغيرها، أن ابن حزم، اعترف بأنه «لو لم يكن لأصحاب المذهب المالكي، بعد عبد الوهاب، إلا مثل أبي الوليد، لكفاهم» [178].

انعقدت المناظرات بينهما سنة 439 هـ [179]. ويمكن القول، أن فقيهنا مني فيها بهزيمة نكراء، إذ لم يستطع الصمود أمام فحل من فحول المذهب المالكي بالأندلس، فما كان عليه الا أن يغادر ميورقة، خصوصاً وأن الدسائس قد كثرت من حوله، والوشايات الكاذبة بدأت توغر صدر الأمير أحمد بن رشيق عليه، لذا ارتأى الرحيل قبل أن تتحول الأمور إلى حال أسوأ. وقد وقع اختياره هته المرة على أشبيلية. وربما ترجع أسباب اختياره لغرب الأندلس، إلى ما شعر به من أمان خصوصاً بعد أن تم التحالف بين العامريين بالشرق وبني عباد بالغرب، والذي توج بالتصاهر بين مجاهد صاحب دانية والجزر الشرقية، وبين المعتضد صاحب أشبيلية [180].

في أشبيلية، إستأنف صاحبنا نشاطه التعليمي، وكان من تلاميذه، أبو محمد عبد الله بن محمود بن العربي، والد أبي بكر بن العربي، وقد قرأ مع ابن حزم كل مصنفاته إلا القليل. والمقصود

---

(177) الصلة - ص 554 - البيان المغرب. 3/ ص 155 -156.

(178) نفح الطيب 1/ ص 360.

(179) A.M. Turki- Polémiques entre Ibn Hazm et Bagi sur les principes de la loi musulmane. Alger. 1973. P. 187.

(180) طه الحاجري - ابن حزم صورة اندلسية. ص 199.

بهذا القليل حسب ابن العربي « شيء من تواليفه ، ألفه في غير بلده ، في المدة التي تجول فيها بشرق الأندلس ، فلم أسمعه »[181].

ولا ندري ، ما هي تلك المؤلفات؟ فالكثير من المعطيات تنقصنا حول تاريخ تدوين كتبه الأخرى ، غير تلك التي حددنا تواريخها ، كما لا نعلم شيئاً عن أعمال ابن حزم في الفترة الفاصلة بين مقامه بألبونت ، وذهابه إلى ميورقة . فإذا كانت تصريحات ابن حزم في غير ما موضع من كتاب « الأحكام »[182] تلح على أن هذا الأخير متأخر عن كتاب « الفصل » وكتاب « التقريب » ، فإننا لا نعرف بالضبط متى ألفه ، هو وغيره من الكتب العديدة الأخرى كالمحلى وأبطال القياس وملخص أبطال القياس . . .

لم يجد ابن حزم الهدوء الذي كان يحلم به ، في مملكة بني عباد ، لذا ساورته فكرة الرحيل من جديد . ومن الدواعي التي جعلته لا يطيق البقاء بها ، تخوفه من مزاج المعتضد ، المعروف بالتقلب[183] . ثم عدم رضاه عن السياسة التوسعية التي سلكها ، مستعملاً فيها كل الوسائل ، بما في ذلك الكذب على الأموات ، واستغلال اسم الأمويين : ومن هذا القبيل ، ادعاؤه أن هشام بن الحكم الأموي لم يمت بعد ، وأنه حي ، وأن بني عباد يحكمون باسمه .

ولا يخفي ابن حزم سخريته من هته الخرافة في أحد كتبه المتأخرة ، وهو « نقط العروس » حيث يقول : « أخلوقة لم يقع في الدهر مثلها ، ظهر رجل حصري بعد اثنتين وعشرين سنة من موت هشام بن الحكم المؤيد ، وادعى أنه هو ، فبويع له ، وخطب له على جميع منابر الأندلس في أوقات شتى ، وسفكت الدماء ، وتصادمت الجيوش في أمره . . »[184] . « وشهد له أنه هو ، قوم خساس من خصيان ونساء ، فبويع ، وخطب له على أكثر منابر الأندلس ، وسفكت الدماء به ، وتصادمت الجيوش في أمره ، وأقام المدعي أنه هشام نيفا وعشرين سنة ، والقاضي محمد بن اسماعيل في رتبة الوزير بين يديه ، والأمر إليه »[185] .

وبما أن تجديد البيعة لهشام المزعوم ، كان سنة 422 هـ ، فإن موته كان حوالي سنة 451 هـ ، حسب ابن عذاري ، الذي يرى أنه في سنة إحدى وخمسين وأربعمائة ، قطع المعتضد بن عباد ، الدعوة الهشامية ، وأظهر صوت هشام بزعمه »[186] . وهذا يعني أن كتاب نقط العروس ، كتب بعد تلك السنة .

فر ابن حزم بجلدته قبل أن ينقلب عليه المعتضد الذي لم يتورع عن قتل حتى أبنائه ، واتجه

---

(181) ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء 12 / ص 242 -243.

(182) الأحكام ـ 1 / ص 9 - 15.

(183) البيان المغرب ـ 3 / ص 207.

(184) نقط العروس ـ رواية الحميدي ـ القاهرة. 1951 . ص 83.

(185) هذا النص ، وارد في البيان لابن عذاري . ـ 3 / ص 244 . ـ وهو غير موجود في رواية الحميدي .

(186) نفس 3 / ص 249.

صوب «لبلة»، زاهداً في الدنيا «يبث علمه فيمن ينتابه ببادیته تلك، من عامة المقتبسين فيه، من أصاغر الطلبة الذين لا يخشون فيه الملامة، يحدثهم ويفقههم ويدارسهم، ولا يدع المثابرة على العلم، والمواظبة على التأليف، والاكثار من التصنيف، حتى كمل من مصنفاته في فنون العلم وقر بعير»[187].

ومما سوف يزيد في حسرته، وعناده كذلك، سماعه أن المعتمد بن عباد أحرق كتبه علانية في أشبيلية. إلا أن هته الحادثة، لم تكن لتحوله عن الاستمرار في الكتابة. فمن المرجح أن عدداً من مؤلفاته، عرفت النور في هته الفترة بالذات، لولا أن سارعته المنية سنة 456 هـ، وهو لا زال بعد في ريعان شبابه الفكري

★

تلك هي رحلة ابن حزم في الحياة والسياسة، تلك كانت أيضاً طموحاته، أخفق في بعضها، وحالفه النجاح الكبير في البعض الآخر. أخفق في السياسة كممارسة عملية، لكنه نجح في العلم كممارسة نظرية: ففرض نفسه في الساحة الفكرية بالمغرب والمشرق، كأحد الوجوه الثقافية البارزة. لقد كان لتجاربه السياسية على الخصوص، أثر واضح في تفكيره، وفي الوجهة التي اتخذها، كما كانت مصدراً من مصادره. نجح في بلورة المشروع الثقافي للدولة الأموية.

عاش ابن حزم تجربة تاريخية حاسمة، في فترة من أحلك فترات تاريخ الأندلس: انها تجربة سقوط الخلافة الأموية التي كان أحد أنصارها، ارتبطت مصالح أسرته باستمرارها. فكان لذلك وقع قوي على نفسيته. وهذا ما جعله يربط خلاص الأندلس بعودة تلك الخلافة، وينتهي إلى بلورة نظرية في الإمامة والسياسة، أساسها التمجيد «النظري» و«الفقهي» للمروانيين، ومحاولة إضفاء الشرعية الدينية اللازمانية، على وضع زماني ظرفي.

(187) الذخيرة ـ I، 1، ص 141 -142.

الفصل الثالث

النظرية السياسية
الخلافة والإمامة

خصص ابن حزم كتاباً هاماً، تناول فيه بالدرس، مختلف القضايا والمسائل التي لها علاقة بمشكل الخلافة في الإسلام، وقد سماه «كتاب الإمامة». لكن التاريخ لم يحفظ لنا منه سوى شذرات، هي في الأصل نقول منه، وردت في كتاب «الشهب اللامعة في السياسة النافعة» لابن رضوان[188]. مما جعل معرفتنا بموقف ابن حزم الحقيقي من مسائل الإمامة والسياسة، تبقى ناقصة. غير أن النصوص العديدة حول الإمامة، والتي يزخر بها الجزء الرابع من كتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل» عوضت على الباحثين النقص الذي سببه افتقارهم إلى «كتاب الإمامة» الأصلي. وخففت من وطأة غيابه، دون أن تقضي كلية على الصعوبة التي تعترض كل من رام الحديث عن نظرية ابن حزم السياسية. إلا أنها تبقى مع ذلك نصوصاً هامة، خصوصاً وأنها كتبت بعد اختمار ونضج سياسيين، بعد اعتزال ابن حزم السياسة وانكبابه على الدرس والتحصيل عقب قتل المستظهر سنة 414 هـ. وخروج ابن حزم من السجن بعد ثورة أهل قرطبة على المستكفي سنة 416 هـ. وبعد أن استشرى الفساد في الأندلس وانقسمت على نفسها إلى دويلات وممالك وإمارات، إبان سقوط الخلافة. ونجد في كتاب «الفصل» ما يعطينا بالتقريب تاريخ كتابته وهو قول ابن حزم «زماننا هذا الذي هو وقت ولاية هشام المعتد»[189] أي ما بين 418 هـ و 722 هـ.

---

(188) جمعها الاستاذ الجليل «محمد ابراهيم الكتاني» ونشرها الأستاذ المرحوم ع. سامي النشار ضمن ـ بدائع السلك في طبائع الملك لابن الأزرق ـ بغداد 1978. الجزء الثاني.

أما عن كتاب «الشهب اللامعة» فهو مخطوط بالخزانة العامة بالرباط. رقم D 729. وقد نشر بتحقيق الأستاذ علي سامي النشار ـ الدار البيضاء 1984.

(189) ابن حزم ـ الفصل ـ 1/ ص 116. وانظر أيضاً:

A.M. Turki. L'engagement politique et la théorie du Califat d'I. Hazm. Bulletin des études Orientales. Damas. 1979. P. 222- 223. No 31.

وبذلك تكون نظرية ابن حزم السياسية، قد جاءت لتخدم موقفه السياسي، شأنه في ذلك شأن جميع الفقهاء. أي أن نظرية الخلافة لديه، غطاء فقهي نظري لالتزام سياسي سابق، وليس العكس، كما يريد أن يتظاهر بذلك ابن حزم. لقد حاولنا في الفصلين، الأول والثاني من هذا الباب، أن نتعرض بتركيز للوضع السياسي والاقتصادي والثقافي لقرطبة والأندلس في عصر ابن حزم، من أجل ان نبرز كيف أن أحداث العصر طبعت بقوة مواقفه النظرية، بما فيها موقفه السياسي.

أما الآن، فإن ما سنحاوله، هو إبراز الخطوط العامة والعريضة لنظرية الخلافة لديه[190].

كان ابن حزم في تنظيره السياسي، لا يشرع لدولة طوباوية أو لحلم فلسفي سياسي فاضل، بل كان يصدر عن آراء فقهية تدعم موقفاً سياسياً سابقاً وتجربة سياسية عاشها، كما تبرر وضعاً سياسياً شائعاً شكل في ذهن ابن حزم، المستقبل - الماضي الذي يلزم بعثه وإحياؤه من جديد كبديل للزمن - المنهار، الزمن الضائع. إنه بديل عملي لحالة الفساد والفتنة التي ضربت أطنابها في قرطبة والأندلس، لكنه صيغ صياغة فقهية شرعية، جعلته يتخذ، من الناحية المظهرية، صورة مشروع سياسي يملك معايير صحته في ذاته، لاستناده إلى نصوص شرعية وإلى وحي منزل.

فهو يقرر أن الإمامة فرض لازم، ولا يمكن قيام الأحكام إلا بإمام. وإلا عمت الفوضى «وهذا مشاهد في البلاد التي لا رئيس لها، فإنه لا يقام هناك حكم حق ولا حد، حتى قد ذهب الدين في أكثرها»[191]. وابن حزم بهذا الصدد، يصوغ الرغبة التاريخية للأندلس قبيل سقوط الخلافة، وحاجتها الملحة إلى سلطة ممركزة أو خليفة قوي، يقيم أحكام الدين وتكليفاته، ويقضي على الفوضى السياسية، يصوغها صياغة فقهية، كما يبحث لها عن رداء شرعي ديني، ويتضح هذا أكثر في اشتراطه إماماً واحداً فاضلاً عالماً «حسن السياسة» يمتاز بقوة على الإنفاذ» وإنه وإن كان بخلاف ما ذكرنا فالظلم والإهمال معه أقل منه مع الإثنين فصاعداً[191]. لا ينبغي هنا أن نغتر بنوعية المخاطب، لا سيما «النجدات» الذين يجيزون عدم وجود إمام إذا أقام الناس بعدل أمورهم، أو من يجيز وجود إمامين، والذين يناقشهم ابن حزم في دفاعه عن ضرورة الانقياد لإمام، وعن ضرورة أن يكون الإمام واحداً لجميع المسلمين، فوراء ذلك المخاطب، هناك وضع قائم بالأندلس يفتقر إلى سلطة موحدة وممركزة، كما يوجد به أدعياء كثيرون للخلافة، كان ابن حزم يتوجه بالخطاب إليه. وما يؤكد لنا ذلك أنه رغم علمه باستحالة توفر شرطين، كهذين، لما اصبح عليه واقع الدولة الإسلامية من اتساع وتعقيد وانقسام فإنه يتشبث بهما نظرياً، ويتمسك بصلاحيتها في الأندلس الذي لا يمكن للإسلام أن يستمر فيه ويحافظ على بقائه دون

(190) Voir- R. Arnaldez. Encyclopédie de l'Islam 2e édit art. I. Hazm. P. 821. et A.M. Turki. op.cit. P.231.

(191) ابن حزم - الفصل 4/ ص 87.

تحققها. إن ما كان يعنيه، هو أمر الخلافة الأموية الضائعة، والتي ارتبط بقيامها، ازدهار الإسلام بالأندلس، وباستمرارها كسلطة، وحدة الأندلس. فموقفه ذاك، هو موقف بديل أورد فعل فقيه حز في نفسه التشتت والانقسام اللذين أصبحت عليها الحال في الأندلس[192].. «إن انحلال عرى الدولة الأموية في الأندلس، إنما هو بداية لنهاية الإسلام في تلك البلاد، ولهذا كان يرى أن جميع ملوك الطوائف الذين خلفوا بني أمية، إنما كانوا مغتصبين مفسدين في الأرض[193].

ويعبر ابن حزم نفسه عن هذا الإحساس أبلغ تعبير قائلاً: «إن كل مدبر مدينة أو حصن في شيء من أندلسنا هذه أولها عن آخرها محارب لله تعالى ورسوله وساع في الأرض بفساد»[194].

يقرر أيضاً كشرط من شروط الإمام، أن يكون قرشياً، «بنص رسول الله ﷺ على أن الأئمة من قريش وعلى أن الإمامة في قريش وهذه رواية جاءت مجيء التواتر»[195]. ولا تحل لغير قرشي ولو كان حليفاً لهم، ولا تحل لمولى لهم ولا لمن ليس أبوه منهم.

يتفق ابن حزم في هذا الشرط مع كل المفكرين السنيين الذين اعتبروا كون الخليفة من قريش شرطاً ضرورياً لورود النص فيه، وانعقاد الإجماع عليه، لأن أبا بكر احتج يوم السقيفة على الأنصار لما قدموا للخلافة سعد بن عبادة بقول النبي ﷺ «الأئمة من قريش» فأقلعوا عن التفرد بها ورجعوا عن المشاركة فيها، وهناك حديث آخر يحمل نفس المعنى، وهو «قدموا قريشاً ولا تقدموها» ويؤكد ابن خلدون أن النبي أوصى قريشاً بالأنصار، بالإحسان إلى من أحسن والتجاوز عن سيئة المسيء، ولو كانت الإمارة في الأنصار لما أوصى بهم، بل لأوصاهم، كما يروي ابن خلدون حديثاً ينص على أنه لا يزال هذا الأمر في هذا الحي من قريش...[196].

يطرح هذا الشرط عدة مشاكل، حينما نقرأه قراءة نقدية يكون هدفها البحث عن المخاطب الحقيقي الثاوي وراء المخاطبين العلنيين كالخوارج والمعتزلة وغيرهم. ذلك أن فقيهنا يصدر، كما سبقت الإشارة، عن مقاصد غير معلنة، تتستر وراء قوانين وشروط فقهية، تضلل القارىء أحياناً، خصوصا عندما توهمه بأن غرضها التنظير، والتنظير فحسب، أي التشريع لدولة الخلافة دون ارتباط بما هو واقع أو تأثر به. لذا رغم ما يريد أن يعطيه ابن حزم لهذا الشرط، ولمشكل الخلافة عامة، من طابع نظري كلامي، فإن هناك محددات أخرى خفية وثـاوية، لها علاقة

---

(192) A.M.Turki. Op. cit. P. 235.

(193) محمود علي مكي ـ نقد وعرض لجوامع السيرة ـ صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية ـ مدريد. 1954 ص 188.

(194) M.Asin Palacios- Aben Hazen de Cordoba y su historia Critica. P. 86.

(196) ابن حزم ـ الفصل 4/ ص 89. والأحكام 2/ ص 986. ومعجم فقه ابن حزم الظاهري ـ ص 337 ـ المحلى 1/ ص 59.

(196) ابن خلدون ـ المقدمة ـ ص 194. الماوردي ـ الأحكام السلطانية ـ بيروت 1978 ـ الصفحات الأولى.

بالمستوى العملي التشريعي، تجعله يتخذ طابعاً فقهياً أريد له تكييف القاعدة النظرية بالظروف الواقعية أو تبريرها.

إننا نفهم الدواعي الحقيقية التي تجعل ابن حزم يتشبث بشرط القرشية، فهو يريد من خلال ذلك سحب الشرعية الدينية عن أدعياء الخلافة البربر أو الصقالبة، والطعن في أحقيتهم في السطو عليها أو الانفراد بإمارات أو ممالك منفصلة عن قرطبة حاضرة الخلافة. لكننا لا نفهم موالاته المتكررة للعامريين مع أنهم ليسوا قرشيين ولا حتى عدنانيين[١٩٧]، بل هم قحطانيون، من عرب الجنوب. لا نفهم أيضاً إعجابه لفترة ما بخيران ومجاهد العامريين، مع أنهما صقلبيان. وما هو أدهى من كل ذلك، لا نفهم سر معاداته لبني حمود مع أنهم أدارسة، أي قرشيون ومن آل البيت؟!

لا يمكننا أن نفسر ذلك إلا بأن أسرة صاحبنا كانت من صنائع العامريين ومن المناصرين لهم، فتحزبها وحماستها للأمويين ثم العامريين وتفانيها في خدمة خلفائهم، هو ما يمنعنا من الانسياق وراء إغراء النظرة إلى ما جاء في مؤلفات ابن حزم من شروط تتعلق بالإمامة، على أنها شروط مثالية لا تقيم وزناً لسير الأحداث والظروف السياسية في عصره.

لا نفسر معاداته للبربر إلا بذلك العداء الذي كان يكنه أهالي الأندلس لهته الفئة التي يعتبرونها متطفلة على الأندلس أو دخيلة عليه. أما معاداته لبني حمود، فلأنهم خصوم سياسيون، بيدهم ورقة أكثر قوة من تلك التي كانت بيد الأمويين.

إن التعارض بين الموقف المبدئي لابن حزم من الخلافة وشروطها، والموقف الواقعي الذي اتخذه في خضم الأحداث السياسية، لا يكون تعارضاً إلا بالنسبة لنظرة تجزيئية، تعزل الفقيه عن السياسي وتقيم هوة بينهما، في وقت هما فيه متداخلان إلى حد يجعل الفقه في خدمة أغراض السياسة. لا يكون تعارضاً إلا بالنسبة لعين غير ناقدة لا تقيم اعتباراً للمعطيات الواقعية في إطارها تمت صياغة المشروع النظري ـ الفقهي خصوصاً وأن فقيهنا لم يكن من ذلك النوع من المفكرين الفلاسفة الذين يعيشون للتأمل ولا يربطون أنفسهم، مباشرة بالأحداث السياسية، بل كان مناصراً لحزب سياسي معين وشارك في السياسة فعلياً إلى جانب من اعتقد أنهم يجسدون الشرعية، كما يتصورها.

يشترط ابن حزم في الخليفة أيضاً، بعد القرشية، أن يكون بالغاً مميزاً، وأن يكون مسلماً. كما يشترط فيه أن يكون متقدماً لأمره يتحمل تبعات الحكم، عالماً بما يلزمه من فرائض الدين متقياً، ظاهر حاله الصلاح، غير معلن الفساد في الأرض، ولا يشترط أن يكون سليم الجسم صحيحاً معافى، لأن ذلك لن ينقص في شيء من أهليته للإمامة والتي هي أهلية أساسها الكفاءة في إقامة

A.M.Turki- Op. cit. P. 231. (197)

العدل والقسط. « فالعبرة بالقدرة على القيام بالعدالة، فهي مناط الإمامة، وبغيرها لا يتحقق المناط »[198].

إلى أي حد توفر هذا الشرط، شرط العدل والصلاح، في خلفاء الدولة الأموية التي يناصرها فقيهنا؟.

بدأت الدولة الأموية بالأندلس بداية قوية مع عبد الرحمن الداخل الذي ضبط الأمور بحنكته ووحد كلمة الأندلسيين تحت الراية المروانية حتى صارت الدولة الأموية بالأندلس تنافس دولة بني العباس بالمشرق. وقد ساعد على ذلك أن الأمراء الذين توالوا على كرسي الإمارة بالأندلس كانوا في نفس القوة والحماس، كما كانت تحدوهم رغبة ملحة في تأسيس ملك يعوض عما آل إليه أمر الخلافة في المشرق من ضعف، إلى أن جاء عبد الرحمن الناصر فحول الحكم الأموي بالأندلس من إمارة إلى خلافة. ولقد سار ابنه الحكم المستنصر على نفس النهج لولا أنه لم يعمر طويلا كما عمر والده الذي سير دفة الأمور لمدة نصف قرن.

وبعد موته تولى غلام صغير في التاسعة من العمر هو هشام المؤيد الذي استبد دونه المنصور ابن أبي عامر بالحكم وورثه في أبنائه. وقد كان أحمد بن حزم والد فقيهنا وزيراً له. والمعروف أن المنصور استغل صغر الخليفة، من أجل تنفيذ خطة مبيتة قادته إلى الاستبداد بالأمور. فقد كان هشام، لصغره، ميالا بطبعه إلى اللهو والدعة، ولم تكن له تلك الخلال الرفيعة التي تهيء الأمراء للاضطلاع بمهام الملك، فكان يقضي وقته، في النزهة والسماع. وكان المنصور يشجع هذه الميول السيئة في نفسه ويراها معبراً لتنفيذ مشروعه[199]، مستعيناً في ذلك بالدسائس والحيل إلى أن انتهى إليه كل شيء: فأمر بالدعاء له على المنابر ونقش اسمه في السكة. كما استطاع بدهائه وقوة شخصيته ان يحول والدة الخليفة المحجور عليه، صبح، إلى عشيقة له، وغدا ذلك فضيحة شهر بها مجتمع قرطبة وسخر منها في قصائد وأناشيد شعبية كثيرة[200].

وقد لبث المنصور زهاء عشرين سنة، يقبض على الأمور بيد من حديد، فتح عدة ممالك اسبانية، لكنه في نفس الوقت، حكم الأندلس بطغيان مستعملا الوسائل العنيفة الصارمة، الدموية في أحيان كثيرة، مما أذكى حوله نار البغض والكراهية المتربصة. فاغتصابه للخلافة، جعلته يبدو في عين الأندلسيين طاغية مغتصباً، يعجبون به وبمقدراته، لكنهم لا يحبونه[201].

هل توفر في هؤلاء ذلك الشرط؟.

(198) ابن حزم ـ الفصل. 4/ ص 166. ـ محمد أبو زهرة ـ ابن حزم ـ حياته وعصره، آراؤه وفقهه. ـ القاهرة. 1954 ـ ص 243.

(199) انظر المقري ـ النفح. 1/ ص 276 ـ ومحمد عبد الله عنان ـ تراجم إسلامية شرقية وأندلسية. الطبعة الثانية: القاهرة. 1970 ص 205.

(200) انظر ابن عذاري ـ البيان المغرب ج 2/ ص 300. ونفح الطيب ج 1/ ص 281.

(201) محمد عبد الله عنان ـ نفس ص 209.

في كتاب «نقط العروس»، يحشر ابن حزم، الخليفة عبد الرحمن الناصر، ضمن من سماهم «مجاهروهم بالانهاك في المعاصي»، ومن بين المعاصي التي يذكرها له «عبد الرحمن الناصر، وله تعليق أولاد السودان في الناعورة، وركوب رسيس بقلنسوة وسيف في موكبه. ورسيس هذه كانت امرأة من دار الجراح رفيعة مهيبة اتصلت بالناصر وخفت عليه حتى حمله ذلك على أن أركبها مكشوفة في موكبه بقلنسوة وسيف تقلدته على بغل خلفه، بينه وبين الأولاد، في يوم سرور، وشق هكذا قرطبة على باب العطارين...[202]».

في نفس الكتاب أيضاً، يتحدث عن عيوب كافة الخلفاء الأمويين ومثالبهم مبيناً عن قدرة خارقة في استقصاء الوقائع ومعرفة جيدة بالأحداث وقوة كبيرة على تتبعها.

لكن كل ذلك، لم يدفع به إلى سحب الشرعية عن خلافتهم، بل بالعكس، لقد اعتبر خلافتهم خلافة مشروعة، لسبب أساسي هو أنهم أمويون، أقاموا دولة موحدة وسلطة ممركزة وقضوا على الفوضى السياسية وظلمهم ومعاصيهم أهون مما لو لم يكونوا، فقيامهم على وحدة السلطة واستمرارية الدولة، يغطي على كل مساوئهم وعيوبهم. وهذا ما يفسر لنا التفاوت الملحوظ بين المبادىء كما يصوغها فقيهنا، وبين الوقائع التي يغض الطرف عن الكثير منها، وفي هذا الصدد، وفي إطار قراءتنا النقدية لمواقف ابن حزم المبدئية في مسألة الإمامة، نشير إلى أنه ألف رسالة خصصها لدراسة الوضع الاجتماعي والاقتصادي الشائن بالأندلس، أظهر فيها عن فهم ثاقب للنواحي الاجتماعية، مما جعلها من أهم ما كتب في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للأندلس ابان الفتنة وبعدها. وهي «رسالة التلخيص لوجوه التخليص»[203]. وصور فيها الفوضى الاجتماعية والاقتصادية التي عمت البلاد مما أدى إلى انتشار الظلم والفساد والاستبداد. كما أنحى فيها باللائمة على ملوك الطوائف الذين أثقلوا كاهل الناس بالجبايات والضرائب والمكوس، وشجعوا على الكسب الحرام كبيع الخمر للمسلمين والتغاضي عما يرتكب من معاصي...

قد يكون مع ابن حزم الحق، في تشنيعه بالوضع الاقتصادي المزري الذي عاشته الأندلس ابان الفتنة وبعدها والمتسم بكثرة المكوس والجبايات، وإباحة السلطان لجنوده قطع الطريق لاستخلاصها حتى ولو بالقوة، فذاك أمر ثابت، خصوصاً وأن اقتصاد الأندلس، كاقتصاد مجموع العالم الإسلامي في العصر الوسيط، بقي تابعاً للحالة السياسية، ينطبع اما بطابع الاستقرار

(202) نقط العروس في تواريخ الخلفاء. ص 71 -72.

(203) ابن حزم ـ رسالة التلخيص لوجوه التخليص ـ ضمن الرد على ابن النغريلة اليهودي. نشر: إحسان عباس. القاهرة 1960 ـ أعاد نشرها ضمن رسائل ابن حزم. ج 3 ـ بيروت 1981 ـ انظر أيضاً محمد عبد الله عنان. ابن حزم الفيلسوف الأندلسي الذي أرخ لمجتمع الطوائف ـ مجلة العربي عدد 68. سنة 1964.

إذا كانت الظروف مستقرة سياسيا، او بطابع الفوضى، حينها تعصف بعض الانقلابات او الثورات بالدولة، ومصدر ذلك أن أغلب الثروة، ثروة جبائية متمركزة في أيدي الفئات الحاكمة ومن يدور في فلكها... وهذا ما جعل الفترات التي عرفت فيها الأندلس استقراراً سياسياً، تكون فترات رخاء وازدهار اقتصادي، دون أن يعني ذلك بالضرورة غياب الاستبداد في مستوى ممارسة السلطات، وانعدام طرق الكسب الحرام كالمتاجرة في الخمر، وبيعها للمسلمين، وتفشي المعاصي. فقصور أمراء وخلفاء بني أمية كانت اكبر مستهلك للخمر، وأوسع مرتع للمعاصي. هذا فضلا عما اتسمت به الحياة الأندلسية، تحت الخلافة، من تطور وتعقيد في العادات والأخلاق. لكن ابن حزم، يصر مع ذلك على ألا يقرن كل ذلك إلا بملوك الطوائف. فهو يقرأ تاريخهم قراءة تجعله يعثر فيه على ما يريد العثور عليه: تصيد المساوىء، مقدماً إياه كما لو كان زمناً منهاراً، بينما ينزه فترة الخلافة عن كل ذلك مقدماً إياها كما لو كانت زمناً نموذجياً.

وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن فقيهنا، في نقده اللاذع للفتنة وللملوك الطوائف، ودفاعه عما يعتبره بديلاً شرعياً، كان بحكم اعتبارات بعيدة تمام البعد عن النظرية كنظرية، في صورتها الفقهية المجردة. لأنها في حقيقة الأمر اعتبارات لها علاقة بالموقف السياسي الذي يدافع عنه.

يتضح لنا ذلك في شرط آخر، يرى ضرورة توفره، ألا وهو انها لا تكون بالوراثة. «ولا خلاف بينأحد منأهل المسلمين في أنه لا يجوز التوارث فيها»[204] وهذا يعني، بصريح العبارة، أن الخلافة، خلافة نبوية تجوز في كل من استوفى شروطها وأثبت انه أهل لها، دون تمييز. فهل تحقق هذا الشرط يوماً ما في الأندلس، وفي ظل الدولة الأموية بالذات؟

إننا نعرف الجواب مسبقاً. لكن فقيهنا لا يعدم الحجج الكافية لتبرير ودعم ما هو قائم، أو ما لم يعد قائماً، لكنه لا يزال يمثل الانموذج السياسي في عينه. لذا نراه يذهب إلى أنه في حالة موت الإمام ولم يعهد إلى أحد بعده، فكل قرشي بالغ عاقل بويع من طرف واحد فأكثر، فهو الامام الواجب طاعته ما قاد الناس بكتاب الله وسنة رسوله، والملاحظ أنه يريد بذلك إضفاء الشرعية الدينية والفقهية على الطريقة التي انفرد بها معاوية بالخلافة وورثها في أبنائه. كما ينتقد الباقلاني الذي يرى من الواجب ان يكون الإمام أفضل الأمة، بالقول بأن معرفة الأفضل في الأمة لا تكون إلا بالظن والتخمين، وأن قريش التي يجب ان يكون الأئمة منها قد كثرت وتشعبت بحيث أصبح من المتعذر معرفة أفضلها. ثم إن مسألة الخلافة والبيعة، من أهدافها سد باب الفتنة، لذا فالمسارعة إلى بيعة إمام، دون ان يكون بالضرورة أفضل القوم، لا تنقص من قيمة تلك البيعة.

(204) ابن حزم ـ الفصل 4/ ص 167.

والملاحظ هنا أن فقيهنا، يكيف نظرياته، مع ظرفية الأحداث، إن لم نقل أنه ينتصر للأحداث على حسابها، إلى حد أنها تتحول إلى رغبة في إضفاء صفة المشروعية على ما هو قائم، بهذا المعنى، نفهم دفاعه عن معاوية، وعن أمويي الأندلس فيما بعد، لا لأن هؤلاء قرشيون وأفضل المؤمنين، فهناك من هو أفضل منهم، باعتراف ابن حزم نفسه، بل لأن المسارعة إلى بيعته أو بيعتهم تدرأ الخطر، خطر الفتنة واستمرارها، وهذا هو السبب في تخصيصه جل كلامه في إثارته لمسألة الإمامة، لنقد ومناقشة الرافضة والخوارج، وأحياناً الباقلاني، لأن ما يدافع عنه هؤلاء، تكريس نظري (ايديولوجي) لاستمرار الفتنة، بينما المهم، هو وحدة الأمة واستمرارية وحدة السلطة. فهو لا يناقشها كمواقف، بل مدلولاتها.

ومتطلب الوحدة هذا، يصبح أكثر إلحاحا من ابن حزم، في ظروف الفتنة وتشتت الأندلس بعد سقوط الخلافة. لذا نجده في كتاب الإمامة، يقدم النصائح العملية للإمام مثل أن «يجعل يوماً في الجمعة يركب فيه فتراه العامة كلها، ولا يمنع منه مشتك كائناً من كان ويجعل سائر أيامه للنظر في الأمور ولا يسرف على نفسه»[205] ولا يمكن أن تفهم مثل هته النصائح إلا في ضوء ما آلت إليه الخلافة في عصر ابن حزم، حيث كثرة المؤامرات داخل البلاط وادعاء الحجاب وغيرهم التكلم إلى الناس باسم الخليفة الذي لا يراه أحد. إنها نصائح لا تفهم إلا انطلاقاً من خبراته في الحياة، في فترة معينة، تقلد فيها مناصب سياسية هامة في الدولة، وخبر أمور الملك وشؤون السياسة وخفايا البلاط ومكائد الحجاب.

لا يكتفي فقيهنا بقراءة الخلافة الضائعة (فترة الخلافة الأموية) قراءة يعثر فيها على ما يريد العثور عليه فيها قصد إضفاء الشرعية، بل يقرأ تاريخ الإسلام بكامله بغية تمثله تمثلا يحوله إلى سند يصلح للتبرير والتأويل. وهذا يعني أن المشروع السياسي لفقيهنا، يجعل تاريخ الإسلام أحد موارده وينابيع شرعيته، يحيله إلى مصدر هام لإضفاء المشروعية على الحاضر، الحاضر كما يريده أن يكون.

وابن حزم لا يختص بذلك، «لأن التاريخ، بحسب المنظور الأشعري عامة (...) يصبح في الأغلب الأعم من حالات التشريع، المصدر الوحيد للمنظر السياسي الذي يريد أن يصوغ للدولة الإسلامية نظرية عامة، وأن يشرع لولايتها ووظائفها المختلفة أحكاماً عملية دقيقة»[206]. إن التاريخ وقد مر بمعبر المشروع السياسي الذي من خلاله تتم قراءته يأخذ دلالات جديدة يضيفها عليه المشروع نفسه. لذا فإن التمثل التاريخي، يغدو في النهاية تقديراً جديداً للتاريخ، وفهماً معيناً لتسلسل أحداثه، يتحكم فيهما الحاضر بكل مشاغله، مما يجعلها فهما وتقديراً آثمين يقرآن في التاريخ ما يريدان قراءته فيه.

(205) ابن حزم ـ شذرات من كتاب السياسة. م. آنف ص 516.

(206) سعيد بن سعيد ـ دولة الخلافة ـ دراسة في التفكير السياسي لأبي الحسن الماوردي الرباط 1980 ص 84.

وأول ما يثير الانتباه هنا، هو أن عدم براءة تلك القراءة ـ التمثل، يستدعي تحويل التاريخ إلى خزان، فيهُ تتم عملية البحث والتنقيب عما يصلح كي يكون أداة أو وسيلة لإضفاء الشرعية والمعقولية على سيره كتاريخ. وهذا يعني إخضاع أحداثه وتسلسلها «لمجريات الشرع ومقتضيات العقل (...) ويكون في السير الذي اتخذه التاريخ الإسلامي منذ وفاة النبي الأمر الطبيعي والعمل الشرعي»[207]، وبذلك يصبح ما قام به كل خليفة من الخلفاء المتقدمين، بدوره، مصدراً جديداً للتشريع ينضاف إلى المصادر الأساسية للتشريع الإسلامي بما فيها ما قام به السلف الصالح. «إن إثبات الشرعية التاريخية لإمامة كل واحد من الحكام المتقدمين تصبح ضرورة نظرية وعملية. لأن تلك الامامة تشكل حلقة من حلقات تاريخ يشكل مصدر التشريع الدائم لكل الجماعات اللاحقة»[208].

وهذا يعني، بصريح العبارة، أن التاريخ لا يبقى مجرد تاريخ للعبرة، وظيفته اتعاظية، بل يغدو إلى جانب ذلك، (وإلى جانب كونه أيضاً ذا وظيفة نقدية)، تاريخاً مصدراً للتشريع، لا بالمعنى المطلق، بل بالمعنى الظرفي النسبي، من حيث أن الموجه الثاوي في قراءته، يبقى هو الحاضر واهتماماته، مما يجعل اللجوء أو التوجه إليه، لجوءاً وتوجهاً احتوائيين، يبحث فيه عما يدعمه هو نفسه كتاريخ ويكسبه معايير شرعيته الذاتية، وعما يكون سنداً للمشروع السياسي الذي يناضل من أجله الفقيه في الحاضر.

يتبين لنا هذا بوضوح، في تناول ابن حزم، لقضايا تاريخية لها أهميتها في الفكر السياسي الإسلامي، باعتبارها تنتهي إلى تحديد: مَن مِن الصحابة كان أولى بالتقديم بعد وفاة الرسول، أو ما يسمى «بالمفاضلة بين الصحابة، وهو عنوان فصل بكامله خصصه فقيهنا لاستعراض ومناقشة أقوال الفرق المختلفة والعلماء فيمن هو أفضل الناس بعد النبي»[209].

وقد يبدو أن إثارة مسألة المفاضلة، فيها شيء من التناقض مع ما يؤكده ابن حزم من أفضلية زمن النبوة والصحابة والتابعين، على باقي الأزمنة الأخرى. لكننا نعثر على الجواب الشافي في إلحاح ابن حزم على وجود انفصال كلي وقطيعة تامة بين الزمن ـ الانموذج، والذي هو عصر الحكمة، والزمن الفاسد أو عصر الضلال، ووجود امتياز أصلي لعصر النبوة على العصور التي تلته. غير أن ثمة، داخل الزمن ـ الانموذج ـ تفاضلاً كمياً درجياً، لا يماثل ذلك التفاضل النوعي القائم بين الزمن ـ الانموذج والزمن المنهار. فتفاضل الصحابة فيما بينهم، هو تفاضل في المكارم، وتراتب في الخير واختلاف منازلهم فيه[210].

(207) نفس ص 85.

(208) نفس ص 88، 87.

(209) ابن حزم ـ رسالة المفاضلة بين الصحابة ـ نشرها بمفردها سعيد الأفغاني، بيروت. ط 2 .1962 ص 171 ـ وهي في الأصل جزء من كتاب «الفصل في الملل والأهواء والنحل». 4/ ص 111 -153.

(210) والغريب في الأمر أن ابن عبد البر يتبنى نفس الرؤية. أنظر له: الاستيعاب في معرفة الأصحاب؛ تحقيق علي محمد =

هذا الاختلاف يوافق ويطابق تسلسل ولايتهم في الخلافة، لأنه تسلسل يعكس فضل كل منهم على من يليه... وهذا يعني أن الكيفية التي سارت عليها أمور الولاية بعد موت الرسول تغدو مصدراً من مصادر التشريع، ثم التزكية، لأن الحديث عن الأفضلية والمفاضلة، لا تعني مجرد توجه حنيني إلى الماضي، بل هو أيضاً، ذريعة وستار لدعم مواقف في الحاضر.

ومن الدلائل التي اعتمدنا في هذا الباب الآية: ﴿لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى﴾ (من سورة الفتح). الحديث: «ارحم أمتي بها أبو بكر، وأقواهم في دين الله عمر، وأصدقهم حياء عثمان، وأقضاهم علي بن أبي طالب، وأفرضهم زيد، وأقرؤهم لكتاب الله أبيّ بن كعب، وأعلمهم بالحلال والحرام معاذ بن جبل، وأمين هذه الأمة أبو عبيدة بن الجراح، وأبو هريرة وعاء العلم...»(211).

فالرسول فضل جماعة من الصحابة، وميز كل واحد منهم بفضيلة بعينها، أن ابن حزم، لغرض ما في نفسه، لا يعتمد كلية على هذا الحديث، بل على حديث آخر مماثل له، إلا أنه يختلف عنه من حيث انه يميز بين من أحب إليه من النساء، ومن أحب إليه من الرجال. كما أن الأفضلية فيه تتسلسل كالتالي: عائشة ثم أبو بكر وعمر...(212). وللبداية بعائشة أكثر من معنى، لأن الغرض البعيد لفقيهنا منها هو إبطال الشبهة التي يعيش عليها الشيعة والقائمة على اعتبار فاطمة بنت الرسول أفضل النساء تزوجت أفضل الرجال... وقد حرص على الرد عليهم بهته الكيفية الموازبة. والمخاطب الحقيقي هنا هم الفاطميون.

ويضع ابن حزم مجموعة من المقاييس والمعايير، لا لكي يقيم عليها المفاضلة، بل لكي يتخذ منها موازين يؤكد بها ما جاء في الحديث، منبهاً أن البحث في وجوه التفاضل يقتضي البحث عن معايير برهانية يقينية لأن «الفضل لا يعرف إلا بالنص»(213) و«لا يعرف إلا ببرهان مسموع من الله تعالى في القرآن ومن كلام رسوله ﷺ»(214).

ما هي وجوه التفاضل؟ إنها حسب فقيهنا قسمان:

فضل اختصاص من الله بلا عمل، وفضل مجازاة من الله بعمل.

فضل الاختصاص بدون عمل، تشترك فيه جميع المخلوقات، ذلك أن هناك تراتباً بينها كفضل الملائكة على سائر المخلوقات، وكفضل الأنبياء على سائر الجن والأنس، وكفضل ابراهيم

= البجاوي ـ القاهرة: (د. ت). الجزء الأول: ص 1 -2.

(211) المفاضلة ـ ص 177 -188 ـ الاستيعاب لابن عبد البر. ص 17 -18.

(212) ابن حزم. نفس.

(213) نفس. ص 206.

(214) نفس. ص 214.

ابن النبي على سائر الأطفال، وكفضل مكة على سائر البلاد، وفضل ناقة صالح على سائر النوق...

وأما فضل المجازاة بالعمل، فلا يكون إلا للأحياء كالملائكة والإنس والجن فقط، وهذه النقطة هي التي يدور حولها الخلاف والنزاع، ولكي يفصل فيها وضع معايير سبعة تستند إلى المقولات المنطقية.

فالتفاضل يكون بالماهية وبالعرض والكم والكيف والزمان والمكان ثم الإضافة.

التفاضل بالماهية هو أن تكون فروض وأعمال أحد الشخصين موفاة على الآخر. أو كأن يجتهد شخصان، أحدهما يصادف الحق والثاني لا. اما بالكم أو العرض (هكذا)... فهو أن يعمل شخصان، لكن أحدهما يقصد بذلك وجه الله، والثاني يمزج بذلك حب الصيت والشهرة. وبالكيفية، أن يتفاضل شخصان يكون أحدهما يوفي عمله وينجزه غير مشوب، بينما الآخر لا يفعل ذلك، أما الكم فهو أن يتساويا في عملها، كالعبادة، لكن أحدهما أكثر نوافل من الأخر. وبخصوص التفاضل بالزمان: يرتكز ابن حزم إلى التمييز بين الزمن - الانموذج والزمن - الانحدار، ذلك إن من «عمل في صدر الاسم أو في عام مجاعة أو في وقت نازلة بالمسلمين، وعمل غيره بعد قوة المسلمين وفي زمن رخاء وأمن: فإن الكلمة في أول الإسلام والتمرة والصبر حينئذ، وركعة في ذلك الوقت، تعدل اجتهاد الأزمان الطوال وجهادها وبذل الأموال الجسام بعد ذلك...»[215]. فيما يتعلق بالمكان، هناء تفاضل بين الصلاة في المسجد الحرام والصلاة في مسجد المدينة، وأما بالإضافة، فركعة من نبي أو ركعة معه... أفضل من كثير من الأعمال بعده.

والنتيجة التي ينتهي اليها من هذا، تؤكد على وجود تفاضل مطلق بين عصر النبوة والأزمان التي تلته، إلى حد أنه يقطع على أن من كان من الصحابة حين موت الرسول، أفضل من آخر منهم، فإن ذلك المفضول لا يلحق درجة الفاضل له حينئذ أبداً، وإن طال عمر المفضول وتعجل موت الفاضل[216].

انطلاقاً من هذا المبدأ، يرتب أفضلية صحابة الرسول مقدماً أزواجه استناداً إلى الحديث الآنف الإشارة إليه، والآية القائلة: ﴿النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأزواجه أمهاتهم﴾، لأن لهن، في نظره، حق الصحبة باعتبارهن أكثر صحبة له من غيرهن بفعل ملازمتهن له، إلا أن أفضلهن عائشة ثم أبوها.

كما يناقش من يعارض ذلك بالحديث القائل: «خير نسائها فاطمة بنت محمد ﷺ» بالقول: «في هذا الحديث بيان جلي لما قلنا، وهو أنه عليه السلام لم يقل: خير النساء فاطمة، وإنما قال:

---

(215) نفس. ص 177.

(216) نفس. ص 181.

« خير نسائها » فخص ولم يعم، وتفضيل الله تعالى نساء النبي ﷺ على النساء عموم لا خصوص، لا يجوز أن يستثنى منه أحد إلا من استثناه نص آخر. فصح أنه عليه السلام، إنما فضل فاطمة على نساء المؤمنين، بعد نسائه ﷺ، فاتفقت الآية مع الحديث ».

كما يرد على من قد يعترض على تفضيل عائشة على فاطمة اعتماداً على حديث جاء فيه أن فاطمة « سيدة نساء المؤمنين »، بالقول: « ان الواجب مراعاة ألفاظ الحديث، وإنما ذكر النبي ﷺ من هذا الحديث السيادة ولم يذكر الفضل، وذكر عليه السلام في حديث عائشة الفضل نصاً بقوله: « فضل عائشة على النساء كفضل الثريد على سائر الطعام ». والسيادة غير الفضل، ولا شك أن فاطمة سيدة نساء العالمين بولادة النبي ﷺ لها، فالسياق من باب الشرف لا من باب الفضل...

ولما كان مركز عائشة وسائر أمهات المؤمنين على النحو الذي ذكر ابن حزم، ترتب عن ذلك ضرورة طاعتهن [217].

وهنا يتطرق ابن حزم لمسألة موقف الشرع من المرأة، وهل هي حقاً ناقصة؟ فدفاعه عن أفضلية عائشة وأمهات المؤمنين، قد يؤدي بالكثيرين إلى الاعتراض عليه بقول الرسول: « ما رأيت ناقصات عقل ودين أسلب للب الرجل الحازم من إحداكن ». يرى ابن حزم، أن هذا الحديث، إذا حمل على ظاهره، لزم عنه ادعاء كل رجل انه أتم عقلاً وديناً من مريم وأم موسى وأم إسحاق وعائشة وفاطمة، بينما هناك من الرجال من هو أنقص عقلاً وديناً من كثير من النساء. ما مدلول الحديث إذن؟ يجيب فقيهنا عن هذا السؤال بالقول:

« قد بين رسول الله ﷺ وجه ذلك النقص وأنه بكون شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، وكونها إذا حاضت لا تصلي ولا تصوم. وليس هذا بموجب نقصان الفضل ولا نقصان الدين والعقل في غير هذين الوجهين فقط »[218]. وكون شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، هذا ليس من باب التفاضل في رأيه.

والغريب في الأمر هنا أن ابن حزم ينهى عن صرف النص عن معناه الظاهر، لكنه يبيح أحياناً لنفسه ذلك، وهذا ما نلاحظه بصدد هذا الحديث، فهو يؤوله بكيفية مكشوفة. ويفعل نفس الشيء مع حديث قد يعترض به البعض، يقول: « كمل من الرجال كثير، ولم يكمل من النساء إلا مريم وامرأة فرعون ». يشرحه صاحبنا بالقول بأن الكمال هنا، إنما هو الرسالة والنبوة التي تفرد بها الرجال وشاركهم بعض النساء في النبوة. أما الحديث: « لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة » الذي قد يعترض به البعض، فيرى أن لا حجة فيه « لأنه ليس امتناع الولاية منهن

(217) نفس ص 218.

(218) نفس ص 221.

بموجب لهن نقص الفضل، فقد علمنا أن ابن مسعود وبلالاً وزيد بن حارثة (...) لم يكن لهم حظ في الخلافة، وليس ذلك بموجب ان يكون الحسن وابن الزبير ومعاوية أفضل منهم. والخلافة جائزة لهؤلاء غير جائزة لهؤلاء، وبينهم في الفضل ما لا يجهله مسلم»[218].

لا يكتفي ابن حزم بتصيد حججه من نصوص القرآن والسنة، بل يعمد إلى تأويل بعض الأقوال المأثورة عن بعض الخلفاء الراشدين، تدعيماً لموقفه المفضل لعائشة. فهو يفسر قول أبي بكر في خطبة توليته الخلافة: «أيها الناس، إني وليتكم، ولست بخيركم» على أن فيه إقراراً على نفسه بأنه ليس أفضل الناس، اعترافاً منه بأفضلية عائشة وأمهات المؤمنين عليه.

لا داعي للتكرار هنا أن نزعة فقيهنا الأموية المتطرفة، وعداءه للشيعة، باعتبارهم هم الذين يدعون أفضلية فاطمة على سائر النساء، وعلي على سائر الرجال، هي التي جعلته يبحث جاداً عن كل نص أو كل ما يمكن أن يقوم مقامه لدحض أسبقية فاطمة على سائر النساء.

يؤكد فقيهنا أن أفضل الصحابة بعد نساء النبي، أبو بكر، وينص على فضله على علي بن أبي طالب، فهو أكثر جهاداً من علي، لأن هذا الأخير جاهد بسيفه، بينما أبو بكر وعمر جاهدا بلسانها وعملهما في مكة والمدينة، وجهاد اللسان بالحجة والبرهان لا يقل عن جهاد السيف. أبو بكر أعلم من علي، وهو أكثر فتاوى ورواية بالنظر إلى المدة التي عاشها بعد النبي وهي سنتان وستة أشهر، وبالمقارنة مع المدة التي عاشها علي، وهي ثلاثون سنة. كما إن أبا بكر أقرأ من علي، وأتقى منه وأكثر زهداً، وإنه لم يستعمل أحداً من أقاربه، بينما ولى علي أولاد عمه العباس ولايات، وثبت أيضاً أن أبا بكر أكثر صدقة من علي، وأن أبا بكر هو السابق إلى الإسلام[219].

يرى فقيهنا كذلك، أن أبا بكر أفضل من علي في شؤون السياسة، ففي عهد الأول اتسعت رقعة الدولة الإسلامية وانتشر الإسلام في الأقطار البعيدة... واجتمعت كلمة المسلمين. أما في عهد علي: فيرى فقيهنا، أن الناس اختلفوا وافترقت كلمة المؤمنين وتحاربوا بالسيوف واقتتلوا «فلم يجتمع المسلمون إلى اليوم»[220].

وإذا صحت خلافة أبي بكر وإمامته، فطاعته فرض في استخلافه عمر، فوجبت إمامة هذا الأخير فرضاً وبإجماع أهل الإسلام عليها دون خلاف من أحد، ثم اجمعت الأمة على صحة إمامة عثمان. من غير أن نقطع عليه ولا نخطىء من خالفنا في ذلك، هو أن عثمان أفضل من علي والله أعلم، لأن فضائلهما تتقارب في الأكثر»[221]. وهذا ما يجعل خلافة علي حقاً هي الأخرى،

---

(218) نفس ص 221.

(219) نفس ص 231 -232. - وأبو زهرة - ابن حزم ص 257.

(220) المفاضلة بين الصحابة ص 250.

(221) نفس.

إنما « لا بنص ولا إجماع ولكن ببرهان ». ما هو؟ في الجزء الرابع من « الفصل »، يخصص حديثاً للكلام في حرب علي ومن حاربه من الصحابة، يذهب فيه إلى أن علي صاحب الحق، لكن بيعته سبقت « وهو من أهل الاستحقاق والخلافة، فهو الإمام الواجبة طاعته فيما أمر به من طاعة الله عز وجل سواء كان هنالك من هو مثله أو أفضل كما سبقت بيعة عثمان فوجبت طاعته وإمامته على غيره ولو بويع هنالك حينئذ وقت الشورى علي أو طلحة أو... لكان الإمام وللزمت عثمان طاعته وإمامته على غيره... فصح أن علياً هو صاحب الحق والإمام المفترضة طاعته ومعاوية مخطىء مأجور مجتهد »[222].

ورغم ذلك، فإن ابن حزم يفضل عثمان على علي، دون أن يكون قاطعاً في ذلك، فهو وإن كان لا يعتبر معارضيه في هته النقطة خاطئين، إلا أنه يأخذ على الشيعة والرافضة وضعهم لأحاديث يعتبرها كاذبة، في هذا المضمار، تجعل علي أفضل الصحابة كافة، ومرتبته تلي مرتبة الرسول[223].

لذا فخلافته جائزة، والطريقة التي نصب بها نفسه مشروعة كذلك، لأن المبادرة إلى تقديم إمام عند موت الإمام، فرض واجب، فإذا مات عثمان وبادر علي للدعوة لنفسه، وبايعه واحد من المسلمين فصاعدا، فهو إمام قائم تجب طاعته، فعلي مصيب في الدعاء إلى نفسه وإلى الدخول تحت إمامته.

وهنا يناقش ابن حزم من يقول بأن عائشة خرجت لحرب علي وبذلك، فإنها تكون قد خرجت عن طاعة الإمام. مجيباً أنها لم تخرج لحرب علي ولا طعنا فيه ولا برغبة إحداث إمامة أخرى أو تجديد بيعة لغيره وأنها لم تمض إلى البصرة هي والزبير وطلحة لحرب علي «ولا خلافا عليه ولا نقضاً لبيعته ولو أرادوا ذلك لأحدثوا بيعة غير بيعته (...) فصح أنهم نهضوا إلى البصرة لسد الفتق الحادث في الإسلام من قتل أمير المؤمنين عثمان رضي الله عنه ظلماً »[224].

ويعطي ابن حزم لأسباب نشوب الحرب بين أصحاب الجمل وعلي تفسيراً غريباً، وينسجم ومحاولته تبرئة ساحة الجميع، فهو يردها إلى الاختلاط الذي حصل في الأمر، نتيجة الظلام الكثيف ليلاً، والذي استغله قتلة عثمان الذين أعملوا السيف في جنود طلحة والزبير ثم فروا، مما جعل أصحاب الجمل يعتقدون أن مرتكبي ذلك ربما هم جنود علي فأرسلوا السهام في اتجاه الفارين فكانت تصيب عسكر علي، مما جعل هؤلاء الأخيرين يظنون أنهم هم الهدف فدافعوا عن أنفسهم، وفعل قتلة عثمان نفس ذلك بنية إضرام نار الحرب، وتحقق لهم ما أرادوا. لذا « فكلتي الطائفتين مصيبة في غرضها ومقصدها مدافعة عن نفسها »[225].

---

(222) نفس ص 162 -163.

(223) نفس ص 264.

(224) الفصل 4/ ص 158.

(225) نفس.

وفي نفس السياق، ينفي أيضاً، أن يكون علي، هو الذي بدأ بقتال الخوارج، وأنه لم يعلن الحرب عليهم إلا بعدما قتلوا عبد الله بن خباب، أحد أصحابه، ورفضوا تسليم قتلته إليه.

وينفي كذلك، أن يكون النزاع بين علي ومعاوية، سببه امتناع معاوية عن بيعته، فعلي قاتل معاوية لامتناعه عن تنفيذ أوامره في أرض الشام التي كان والياً عليها من قبل عثمان. فعلي كان مصيباً في اجتهاده. لكن ذلك لا يعني أن معاوية كان مخطئاً، فهو الآخر كان مصيباً، إذ أداه اجتهاده إلى الاعتقاد أن الانتقام من قتلة عثمان وإقامة الحد عليهم، سابق على بيعة علي، لذا نصب نفسه على رأس المطالبين بدم عثمان[226].

يرى فقيهنا أن معاوية محق في توليه المطالبة بدم عثمان، لكنه مخطىء في تقديمه ذلك على البيعة، لكنه مؤجر مع ذلك على اجتهاده. فمعاوية له فضل الصحبة والعلم والتقدم والاجتهاد، وإذا كان قد أخطأ في اجتهاده، فإن كل الأئمة والفقهاء يخطئون في اجتهاداتهم، لكن هناك فرقاً دقيقاً، ألا وهو أن « المجتهد المخطىء إذا قاتل على ما يرى أنه الحق قاصداً الله تعالى بنيته غير عالم بأنه مخطىء فهو فئة باغية وإن كان مأجوراً ولا حد عليه إذا ترك القتال ولا قود، وأما إذا قاتل وهو يدري أنه مخطىء فهذا محارب تلزمه المحاربة والقود... »[227].

وهذا يعني أن معاوية غير فاسق، ولا يجب أن يتهم بنقص إيمان، وإنما هو مخطىء باغ، أما قتلة عثمان فهم محاربون فسقة سافكون دماً حراماً عمداً. ولا ينبغي ان نحمل، حسب ابن حزم، مسؤولية عدم متابعتهم لعلي، لأن هذا الأخير كان مهيض الجناح من جراء الاختلافات بينه وبين معاوية وأصحاب الجمل والخوارج. « ولو أن معاوية بايع علياً لقوي به على أخذ الحق من قتلة عثمان، فصح أن الاختلاف هو الذي أضعف يد علي عن إنفاذ الحق عليهم »[228].

وهذا يدل في نهاية المطاف، وفي منظور صاحبنا وانسجاما مع غاياته ومقاصده البعيدة، على أن امامة كل من علي ومعاوية جائزة.

وبيت القصيد بالنسبة لابن حزم، هو التأكيد على شرعية إمامة معاوية، وشرعية الطريقة التي تسلسلت بها الإمامة في أبنائه من بعده، ذلك أنه (ابن حزم) أثار مسألة تتعلق بكيف يكون عقد الامامة، أو بانتخاب عام او بانتخاب خاص..؟ وفي إجابته على السؤال، يقرر الوجوه التي أثرت عن الصحابة وسلكوها وارتضوها. إنها ثلاثة: مرتبة حسب الأفضلية:

أفضلها وأصحها في رأيه، أن يعهد الإمام قبل وفاته إلى شخص يعينه إماماً بعده، « كما فعل رسول الله ﷺ بأبي بكر، وكما فعل أبو بكر بعمر، وكما فعل سليمان بن عبد الملك بعمر بن

---

(226) نفس ص 160 وأيضاً:

A.M.Turki- L'engagement politique et la théorie du califa d'Ibn Hazm. P. 250.

(227) نفس ص 161.

(228) نفس ص 162.

عبد العزيز، وهذا الوجه هو الذي نختاره ونكره غيره، لما فيه من اتصال الإمام وانتظام أمر الإسلام وأهله، ورفع ما يتخوف من الاختلاف والشغب، مما يتوقع في غيره من بقاء الأمة فوضى، ومن انتشارالأمر وارتفاع النفوس، وحدوث الأطماع»[229]. وهو هنا يرد على من اعترض على تولية العهد لسليمان بن عبد الملك ومن قبله الوليد بالقول بأن الصحابة والتابعين اعترضوا عليهما لسوء دينهما وأخلاقهما، ولم يعترضوا على المبدأ نفسه.

الوجه الثاني «إن الإمام إذا مات من غير عهد، أن يبادر رجل مستحق للإمامة فيدعو إلى نفسه ولا منازع له، فإنه يفرض أتباعه والانقياد لبيعته والتزام إمامته وطاعته كما فعل علي، إذ قتل عثمان...» ويرتبط بهذا الوجه، جواز إمامة من يدعو لنفسه عند انتشار المنكر والفساد، وضرورة بيعته قصد القضاء على الإثم. ومن قام بعد قيامه، إن كان بغير حق فهو باغ، وإن كان قيامه لمنكر شاع وذاع، فهو إمام طاعته لازمة ان استوفى شروط الإمامة.

الوجه الثالث هو أن يعهد اختيار الإمام بعد موته، إلى رجل ثقة، أو إلى أكثر من واحد، كما فعل عمر عند موته. وابن حزم يعتبر الأمر هنا اجماعاً لا يجوز الخروج عنه.

لا داعي للتأكيد هنا مرة أخرى على أن ابن حزم، لم يحرص على سرد الوقائع التاريخية كما تمت فعلاً، بل حاول صهرها ضمن مشروعه السياسي وتمريرها عبره. وهذا ما انتهى به إلى تأويلها تأويلاً يتناسب ورغباته السياسية، ويستجيب للظروف التاريخية للأندلس.

فهو في حديثه عن حرب علي ومعاوية، قام بأحسن دفاع عن هذا الأخير، حيث برأ ساحته من كل ما ارتكبه من قتل. هذا فضلا عن إشادته بصحبته للنبي وحسن دينه وتقواه وفضله وحنكته السياسية، فقد كان «أسود من أبي بكر وعلي، تولى الأمور في ظرف كانت فيه الفتنة على أشدها، وكان الناس فيه أكثر تفرقاً، بينما تولى أبو بكر والناس كلمتهم واحدة. وإذا كان ثمة اعتراضات على توصيته بولاية العهد ليزيد، فإنها لم تكن اعتراضات على الطريقة نفسها، بل كانت على يزيد المعروف بسوء أخلاقه.

وهذا يعني أيضاً، أن الخلافة الأموية في انتقالها من دمشق إلى قرطبة، مع «صقر قريش» عبد الرحمن الداخل، تبقى خلافة شرعية، تنتقل معها تلك الشرعية من المشرق إلى المغرب[230].

★ ★ ★

يتضح مما سبق، ان نظرية الخلافة لدى ابن حزم تلجأ إلى التاريخ لتجعل منه شاهداً على شرعيتها كنظرية حاضرة تستند إلى مشروع سياسي ظرفي، أنها تقرأه بإرادة ثابتة وثاوية في نفس الوقت: إنها إرادة تمثله على نحو يحيله إلى سند للتبرير والتأويل، بغية تحويله إلى مصدر

(229) نفس ص 169.

(230) أنظر:

A.M. Turki- L'engagement politique et la Théorie ie du Califat d'Ibn Hazm. P. 251.

للمشروعية. يتحول من ماض إلى ماضي - مشروع ومشرع، يعكس استمراره تراكماً في تحقق الشرعية، مما يجعله مصدراً للتشريع والعمل، أحداثه وتعاقبها في الزمان تخضع لاستمرارية تحقق الشرعية في الجماعة الإسلامية وفي الإجماع، إن هذا الأخير هو المسوغ الشرعي وحتى العقلي للتاريخ وللماضي، انطلاقاً من اهتمامات وانشغالات الحاضر، مع الاعتقاد أن ما يفعله الفقيه والذي هو في نفس الوقت صاحب مشروع سياسي، مساهمة في ذلك التاريخ وتراكم من تراكماته، أو بتعبير أصح، حلقة من حلقاته الجديدة التي تثريه باتخاذه نموذجاً، وباستلهام الشرعية منه، وبتمجيده تمجيدا يكون ذريعة للدفاع عن المشروع السياسي وستاراً إما لنقد الحاضر أو لتبريره.

وقد اتضح لنا ذلك جلياً مع فقيهنا الذي لا نعدم لديه أحياناً لجوءاً إلى التاريخ بنية إكراهه على موافقة ما يريد تأكيده، ودفعه دفعا إلى الاستجابة لضرورات النظرية السياسية. ان تأويله، ذلك التأويل الخاص الذي لاحظناه، لأسباب موقعة الجمل، يدخل في هذا الإطار، فقد حرص جاداً على إبعاد مسؤولية جميع الأطراف في إشعال نار الحرب حتى يحافظ ترتيبه للأفضلية بين الصحابة على تسلسله المراد به دعم أحقية أبي بكر في الخلافة من جهة باعتباره يأتي في الفضل بعد عائشة ابنته التي لم تكن لها يد في ما حدث، ولبيان ضلال الشيعة الذين يستندون إلى قرابة فاطمة وإلى أحقية زوجها علي، ويحملون عائشة وحزب الزبيريين تبعة ما حدث. وفي نفس الوقت الذي يبطل فيه دعوى الشيعة من جهة أفضلية عائشة ثم نساء النبي على فاطمة ومن جهة أفضلية أبي بكر على علي، فإنه، في نفس الوقت، يبرىء ساحة هذا الأخير مما حدث، حفاظاً على جواز إمامته.

ويفعل نفس الشيء بخصوص حرب علي ومعاوية، حيث دافع أحسن دفاع عن هذا الأخير، باعتباره مؤسس دولة يرتبط بها ابن حزم بأكثر من دافع.

وحتى لا نطيل نقول: يلمح الدارس لمواقف ابن حزم من الخلافة والإمامة، صدوره في ذلك عن تجاربه المتأثرة بالأوضاع السياسية للأندلس إبان الفتنة ثم سقوط الخلافة. فإعجابه بأسلوب حكم الدولة الأموية وبخاصة في الأندلس، وبتبريره لقواعد ذلك الحكم، جعلاه في تناوله للقضايا المتعلقة بالإمامة يسقط في مواقف تتناقض وبعض ما دافع عنه، فقيهنا، دفاعاً مبدئياً، خصوصاً فيما يتعلق باختيار الإمام وبالشروط اللازم توفرها فيه...

ليست مواقف ابن حزم السياسية وحدها، هي التي تبين عن ذلك التأثر، بل مشروعه الثقافي بكامله، هو بلورة للمشروع الثقافي للدولة الأموية.

والذي هو مشروع، تلعب فيه الاختيارات السياسية والإيديولوجية دوراً أساسياً.

الباب الثاني

إعادة تأسيس أصول الفقه

ويتضمن الفصول التالية:

- تمهيد
- الفصل الرابع: من التقليد إلى الاجتهاد.
- الفصل الخامس: المفاهيم الأساسية للنظام الفكري الحزمي.
- الفصل السادس: أقسام وصور الدليل - أصول الأحكام لدى ابن حزم.
- الفصل السابع: مكانة كتاب الأحكام من المدونات الأصولية.
- الفصل الثامن: من القياس الفقهي إلى القياس الأرسطي.
- الفصل التاسع: وحدة المنقول والمعقول.
- خلاصة.

تمهيد

ينصرف اهتمامنا في هذا الباب، إلى تسليط الأضواء على خصوصية « الظاهرية »، مع ابن حزم، لا سيما في الميدان الفقهي والأصولي. فإذا كنا، في الباب السابق، أبرزنا طبيعة المذهب الظاهري، السياسية، من حيث أنه موقف سياسي، صادر عن اختيارات ثقافية ـ ايديلوجية.. فإننا في هذا الباب، سنؤكد على طبيعته النظرية، أي على الوجه المعرفي والابستملوجي فيه، من حيث أنه مذهب يسعى إلى إضفاء سمة القطعية على الفقه، وإقامته على قواعد منطقية يقينية، وعلى ضوابط ثابتة لا يدخلها الظن، مما تطلب رفض قياس الفقهاء، لأنه بالذات، ظني تخميني، واللجوء إلى قياس المناطقة، لأنه يقيني، نتائجه لا تعطيك إلا ما في المقدمات، أي انه هو الكفيل بالحفاظ للشرع على هويته وعدم زيادة « شرع جديد » إليه، كما هو الشأن في القياس الفقهي. وهذا ما تطلب تعريب المنطق وتقريبه تقريباً يبين عن صلاحيته في ميدان الفقه.

حينما نصرح بأن المشروع الظاهري الحزمي، يرتكز في جانب منه، إلى إضفاء سمة القطع واليقين على الفقه، فإننا نعني بذلك أن فقيهنا رفض « قواعد المنهج » التي تضمنتها « رسالة الإمام الشافعي » في أصول الفقه، والتي انطلاقا منها كقواعد، قنن كيفية استنباط الاحكام من أدلتها، وهذا ما يعطي لكتاب ابن حزم الأصولي « الاحكام في أصول الأحكام » مكانة متميزة في تاريخ التدوين الأصولي، عملنا على إبرازها من خلال مقارنته بأمهات الكتب الأصولية ابتداء من الشافعي إلى الغزالي.

هته هي المحاور الأساسية التي يدور عليها هذا الباب، غير أنه، نظراً للنكهة الظرفية للمذهب الظاهري الحزمي، كان علينا في البداية، أن نربطه بسياقه الخاص: إنه تاريخ المالكية بالأندلس، حتى نبرز أوجه انفصاله عن المذهب الظاهري المشرقي في صيغته الداودية.

وما حثنا على الإصرار على إبراز خصوصية الظاهرية الحزمية، ما رأيناه من ميل الدراسات، كما أشرنا في المدخل، إلى ربطها بظاهرية المشرق واعتبار ابن حزم استمراراً لداود الظاهري (202 - 270 هـ)، والقول إن مذهبه امتداد لمذهبه. خصوصاً وأن ابن حزم في نظر الكثيرين،

انتحل مذهباً جاهزاً اكتمل مع صاحبه في المشرق، وهذا يعني أنه لم يضف شيئاً ذا بال إليه[231].

---

(231) الكتب العربية القديمة التي ترجمت لابن حزم، تتفق على انتحاله لمذهب داود الظاهري، بعد أن كان شافعياً، والغرض هنا من ذكر السوابق الشافعية، هو بطبيعة الحال، إرادة ابراز كون فكره اتبع خط سير شبيه بذلك الذي سار فيه فكر داود الظاهري، الذي ابتدأ هو الآخر شافعياً، ثم انتهى الى الظاهرية:

أنظر:

- القفطي - اخبار العلماء بأخبار الحكماء - بيروت (د. ت) ص 156.
- ياقوت الحموي - معجم الأدباء. ج 12 ص 238. القاهرة 1937.
- الإمام الذهبي - تذكرة الحفاظ - المجلد الثاني - الجزء الثالث - نشر محمد دمج. بيروت 1956 ص 1146.
- الإمام الذهبي - سير النبلاء - جزء خاص عن ابن حزم - نشر سعيد الافغاني. بيروت 1969 ص 23.
- عبد الرحمن السيوطي - طبقات الحفاظ. بيروت 1983 - ص 435-436.
- ابن العربي - العواصم من القواصم - نشر عمار طالبي - الجزائر 1974. ج 2/ ص 336 وما يليها.
- ابن خلكان - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان - نشر إحسان عباس. بيروت (د. ت) ج 3/ ص 325.
- ابن حجر العسقلاني - لسان الميزان - ج 4 - بيروت 1971 ص 198.
- ابن العماد - شذرات الذهب - المجلد 3. بيروت (د. ت) ص 300.
- ابن كثير - البداية والنهاية - ج 12. ط 1. بيروت، 1966. ص 91-92.
- الضبي - بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس. القاهرة. 1967. ص 415.
- صاعد الأندلسي - طبقات الأمم - القاهرة (د. ت) ص 76.
- الحميدي - جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس. القاهرة 1966. ص 308 - 309.
- ابن بشكوال - كتاب الصلة - القاهرة 1966 - القسم الثاني. ص 415 - 416.
- المقري - نفح الطيب - تحقيق إحسان عباس. بيروت 1968. المجلد 2 ص 77 - 81.
- ابن بسام - الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. 1 ص 140. نشر إحسان عباس. تونس 1975.
- ابن سعيد - المغرب في حلى المغرب. 1/ ص 354. نشر شوقي ضيف. القاهرة. 1980.
- عبد الواحد المراكشي - المعجب في تلخيص أخبار المغرب - نشر محمد سعيد العريان والعلمي. الدار البيضاء. 1978. ص 72.
- ابن خلدون - المقدمة. القاهرة (د. ت). ص 446-447.

أما الكتاب العرب المحدثون والمعاصرون، فلا يحيد موقفهم في جوهره عن موقف كتب التراجم القديمة، بل كثيراً ما يردده، فهم جميعاً يؤكدون على تماثل وتشابه المذهب الظاهري المشرقي والمذهب الظاهري المغربي. مع اعتبار الأول نموذجاً أو أصلاً، واعتبار فضل الثاني ممثلا في التوضيح والبيان والبسط.

أنظر:

- محمد أبو زهرة - ابن حزم، حياته وعصره - آراؤه وفقهه - القاهرة 1954. ص 268 - 269.
- محمد أبو زهرة - محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية - القاهرة. (د. ت). ص 374 - 375.
- د. زكريا ابراهيم - ابن حزم الأندلسي - القاهرة. 1966 ص 180 - 181.
- د. طه الحاجري - ابن حزم، صورة اندلسية - القاهرة 1949 - ص 118 - 119 و 120 - 122. وهي دراسة تعد أكثر تقدما من غيرها.

هذا فضلا عن ميل بعض الدراسات إلى الصمت عن ابن حزم وعن المذهب الظاهري، باعتبار «أن داود لا يعتد بخلافه ولا يعتبر مخالفاً للاجماع، فإن أجمع العلماء على رأي وفيه خلاف لداود وأتباعه، فلا ينافي ذلك وجود الإجماع عند هؤلاء». وهو رأي يقتبسه بعض المحدثين من «الجويني». =

أنظر :

ـ الحجوي الثعالبي ـ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي ـ المدينة. ط 1. 1396 هـ. ج 1 ص 28 و42.

ـ الشيخ المراغي ـ الفتح المبين في طبقات الأصوليين ـ نشر محمد دمج. بيروت 1974. ج 1 ص 161. وقد عبر عن هذا الرأي :

الإمام زاهد الكوثري ـ أنظر مقدمة كتاب ابن حزم ـ النبذ في الفقه الظاهري ـ القاهرة. 1947 ص 4. أما عن موقف الجويني، فانظر : السبكي ـ طبقات الشافعية. بيروت. (د. ت). ج 2 ص 45.

غير أن هناك دراسة على جانب كبير من الأهمية، كتبها الباحث الكبير الأستاذ «عبد المجيد التركي»، وهي وإن كانت لا تنصب على ابن حزم بالذات، بل على «مناظراته مع الباجي الأندلسي حول أصول الفقه»، فإنها حاولت إبراز وجوه التعارض والاختلاف القائمة بين ابن حزم والباجي، والتي هي وجوه تجد أساسها في التعارض القائم بين المذهب المالكي الذي يرى في المصالح والمقاصد أدلة لاستنباط الأحكام، بجانب الأدلة الشرعية، وبين المذهب الظاهري الذي ينفي ذلك. والملاحظ أن طبيعة الموضوع فرضت على الأستاذ «التركي» أن يثير قضية هامة، بقيت من القضايا المسكوت عنها، إن قليلاً أو كثيراً، من طرف الدارسين، ألا وهي خصوصيات الفكر الأصولي الأندلسي، رغم الفوارق الموجودة بين مذاهبه. كما حاول في مكان آخر، أن يؤكد على أن الفكر الأصولي في الأندلس في القرن الخامس الهجري، عرف ريحاً جديداً من الاجتهاد والنظر والدرس والبحث أمكنته من الانتعاش والسمو إلى مستوى يضاهي ذلك الذي كان عليه المشرق، وهو انتعاش مكنه من أن يسير في اتجاه عقلاني أكثر، يسعى إلى إقامة أصول الفقه على القطعيات بدلاً من الظنيات.

أنظر :

A.M. Turki-La Place d,Averroes juriste dans l'histoire du Malikisme et de l'Espagne musulmane-Multine Averoes. Paris. 1978

- Polémiques entre Ibn Hazm et Bagi sur les principes de la loi musulmane. Alger 1973.

تجدر الإشارة أيضاً إلى أن «روبير برنشفيك» فعل نفس الشيء في إحدى دراساته حول «ابن رشد الفقيه». أنظر :

R. Brunschvig- Averroes Juriste - In. Etudes d'Islamologie. T. 1. Paris. 1976.

إننا ننوه بمحاولة الأستاذ «التركي» الرامية إلى إبراز سمات الفكر الأصولي الأندلسي، وإبراز خصائص الفقه المالكي في الأندلس، كما نعتقد أن دراسة ظاهرية ابن حزم، دراسة جادة، لا يمكن أن تتم إلا ضمن سياق الفكر الأصولي الأندلسي. وهو ما سنحاول القيام به فعلا.

أما فيما يخص الدراسات التي أنجزها بعض المستشرقين حول ابن حزم ومذهبه الظاهري فإن أقدم دراسة، هي تلك التي أنجزها «غولد تسيهر». رغم ما يمكن أن يوجه إليها من انتقادات، فإنها تبقى بحق دراسة هامة. خصوصاً وأن «غولد تسيهر». ركز فيها على أن لظاهرية ابن حزم خصوصيات، من حيث أن صاحبها اعتمد الظاهرية ـ أو منهج الظاهر ـ كمنهج شخصي، لا كمذهب له رواده الذين ينبغي الرجوع إليهم.

ويعتمد المؤلف، في رأيه هذا، البالغ الأهمية، على تحليل مقارن لمواقف ابن حزم من كثير من المسائل الفقهية مع مواقف داود، يتبين من خلاله «الدور الذي لعبه المفكر الشهير ابن حزم في تطوير مذهب داود الظاهري، فقد كان يستخلص نتائجه من الألفاظ الواردة في القرآن أو السنة، دون أن يستمدها من بعض ممثلي المذهب».

- Goldziher- Die Zahiriten, Ihre lehrsystem und ihre Goschichte- Leipzig. 1884. Trausl. by W Behnas: The Zahiris, their doctrine and their History A. Contribution to the History of Islamid theology. Leiden. 1977. S. 59. P. 56.

فابن حزم في نظره، لا يلتزم بآراء المذهب الظاهري، بل يجتهد احياناً ويخالف داود مؤسس المذهب، إن ادراك =

= مظاهر الخصوصية في آراء ابن حزم، لا تقف عند هذا الحد، بل يتعداه ليتحول إلى محاولة لتفسير انتشار الظاهرية في الأندلس، ويعثر «غولد تسيهر» على أسباب ذلك فيا يسميه بتشبث الأندلسيين بالسنة. لذا كانت بلاد الغرب الإسلامي مناخاً ملائماً لانتشار الظاهرية والمالكية، كما أن لدى المغاربة في رأيه نوع من التقديس المبالغ فيه للكتب الجامعة للسنن والأحاديث خصوصاً «صحيح البخاري» أنظر:

- Die Zahiriten. s. 144. The Zahiris. P. 108.

I. Goldziher- Etudes sur la Tradition. Trad. franç. Paris. 1952. et E. Dermengheim. Le Culte des Saimts dans l'Islam maghrébin. Paris. 1982.

في هذا الجانب، تكمن أهمية دراسة «غولد تسيهر»، إنها أدركت ما سمته بخصوصية مذهب ابن حزم، كما حاولت أت تبحث عن أسسها في خصوصية النظرة الدينية لدى مفكري وفقهاء الغرب الإسلامي.

ويكفي للتدليل على أهمية هته الدراسة، أن قسماً هاماً من المستشرقين، لم يخرج عما جاء فيها، كما لم يضف إليها جديداً، إن لم نقل أنه رددها.

ويصدق هذا بالذات على «كارادفو».

أنظر:

C. de Vaux- les Penseurs de l'Islam. T. 3. Paris. 1923. P. 335-336.

وعلى جوزيف شاخت.

J. Schacht. Esquisse d'une histoire du Droit musulman. Alger. 1953. P. 11-21. et 55-57.

ودولالسي أوليري ـ الفكر العربي ومكانه في التاريخ ـ ترجمة ت. حسان. القاهرة 1961. ص 241. وهـ. لاووست

H. Laoust- les Schismes de l'Islan. Paris. 1977. P. 180.

ويفهم من كلام لاووست أنه يميل إلى اعتبار المذهب الظاهري في الغرب الإسلامي صورة مجددة للمذهب الظاهري الذي ازدهر بالمشرق.

ونذكر، على سبيل المثال لا الحصر، أنه رغم التقدم الكبير الذي طبع دراسة «أسين بلاثيوس»، فإنها لم تخرج في نهاية المطاف، عن التفسير الذي قدمه «غولد تسيهر» لنشأة المذهب الظاهري ولعلاقته بالشافعية، والقائم على الاعتقاد أن توسطية هته الأخيرة وتوفيقيتها بين عنصر الرأي والسنة، هما اللتان كانتا وراء ثورة داود وابن حنبل فيما بعد، والتي هي ثورة، كانت لها مرامي تصحيحية، تريد أن لا تبقي في المذهب الشافعي إلا جانب مناصرته للسنة.

M. Asin Palacios- Abenhàzm de Cordoba y su historia critica de las ideas religiosas. Madrid. 1927. T. I. P. 118- 130.

وتشكل دراسة الأستاذ «أرنالديز» معْلَماً هاماً في تاريخ الدراسات الحزمية، من حيث أنها حاولت تقديم نموذج جديد في دراسة وتحليل أفكار ابن حزم، يقوم على ربط مواقفه من اللغة بمواقفه الأصولية والكلامية بحثاً عن النسق الذي يجمعها ويوحدها. راجع في هذا الصدد:

R. Arnaldez- Grammaire et théologie chez. I. Hazm de Cordoue. Paris. 1956. P. 31.

هذا فضلاً عن أنها تركز على خصوصية الموقف الحزمي الأصولي أكثر مما تفعله دراسة «غولد تسيهر». وتنفرد بنقطة على غاية من الأهمية، ألا وهي محاولة إعادة بناء النسق الحزمي، وبذلك يمكن اعتبارها أهم دراسة، كتبت حتى الآن عن ابن حزم، على الإطلاق. وإن كانت الإشكالية التي صدرت عنها مخالفة لتلك التي نصدر عنها هنا من حيث أننا نأخذ بعين الاعتبار طبيعة الظرف التاريخي الذي عاشه ابن حزم والمسحة الايديلوجية للمشروع الثقافي الذي صاغه، كما أننا نولي عناية أكثر للوجه الثاني للظاهرية، والمتمثل في مناصر العقل، وهو وجه أنكره «أرنالديز» لصالح الوجه الأول الذي اعتبره يستغرق الظاهرية بكاملها. وإلى هذا، يرجع حكمه على الظاهرية الحزمية، بأنها مذهب رجعي «ولا أدري».

أين تكمن خصوصية المذهب الظاهري الحزمي؟

للإجابة عن هذا السؤال، يلزمنا إعادة النظر في طبيعة الصيغة المشرقية للمذهب مع داود، والتساؤل عن من هو داود الظاهري؟ إذ في الإجابة عن هذا السؤال نصف الجواب عن سؤال آخر مرتبط به وهو: من هو ابن حزم؟

في غياب جميع كتب داود التي تربو على المئة حسب إحصاء «ابن النديم»[232]، وافتقارنا إلى أبسط المعلومات عنها وعن مضمونها، يبقى الحديث عن مواقفه أمراً صعباً.

ذلك أن كتب التراجم القديمة تكتفي بالإشارة إلى تأسيسه للمذهب الظاهري وإلى الأصول التي يقوم عليها هذا الأخير، وإلى الأساتذة الذين أخذ عنهم العلم، كما تؤكد على سوابقه الشافعية. بل أن بعضها يثير مسألة ما إذا كان يعتد بخلافه أم لا يعتد في الإجماع باعتباره أحد منكري القياس[233]. وتنقل جل المراجع والمصادر شهادة هامة مفادها أن داود سئل لماذا يبطل القياس وقد أخذ به الشافعي» فأجاب «أخذت أدلة الشافعي في إبطال الاستحسان فوجدتها تبطل القياس»[234]. وهي شهادة اعتمدها الكثير من الدارسين المستشرقين أمثال «سطروطمان» و«شاخت» و«غولد تسيهر»[235]. فهذا الأخير يركز على أن ازدواجية المذهب الشافعي واعتماد، عنصري الرأي والحديث معاً رغم أنهما متعارضان، هو الذي كان وراء ثورة داود الظاهرية، والتي من أهم مراميها الإعلاء من شأن العنصر السني داخل المذهب الشافعي. وهو تفسير نقبل به، لكننا لانعتبره السبب الوحيد، فهناك أسباب أخرى بجانبه، لم تتطرق لها كل الدراسات، وسنعمل على إبرازها. وإن ما نقترحه، هو التقييم الجديد لعلاقة داود بالمذهب الشافعي وهو ما سوف نقوم به اعتماداً على العناصر التالية:

---

(232) ابن النديم ـ الفهرست ـ بيروت 1978. ص 303 وما يليها.

(233) أنظر:

ـ أبو إسحاق الشيارزي ـ طبقات الفقهاء ـ تحقيق إحسان عباس. بيروت 1978 ص 92.

ـ ابن خلكان ـ وفيات الأعيان ـ المجلد الثاني. ص 255 -257.

ـ الذهبي ـ تذكرة الحفاظ. II. ص 572 -573.

ـ الذهبي ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال ـ تحقيق محمد البجاوي. II ط 1. القاهرة 1963. ص 14 -16.

ـ ابن كثير ـ البداية والنهاية ـ ج 11 ص 47 -48.

ـ ابن العماد ـ شذرات الذهب ـ المجلد II. ص 158 -159.

ـ النووي ـ تهذيب الأسماء واللغات. القاهرة (د. ت) ص 182 - 1184.

ـ ابن حجر ـ لسان الميزان ـ II. ص 422 - 424.

(234) الخطيب البغدادي ـ تاريخ بغداد ـ المجلد الثامن. المدينة المنورة (د. ت) ص 369 -375.

ـ ومحمد أبو زهرة ـ ابن حزم ـ ص 264 والسبكي ـ طبقات الشافعية ـ 2/ ص 42 -48.

(235)
- S. Strothmann- Encyclopédie de l'Islam (lére ed) Zahirisme.
- J. Schacht- Encyclopédie de l'Islam (2 e ed). Dawud.
- I. Goldziher- Die Zahiriten. s. 26. The Zahiris. P. 26.

1 ـ **النسق الشافعي:** يفسح الشافعي للاجتهاد مكانة معينة داخل مذهبه، كأصل من أصول استنباط الاحكام. لكنه لا يعتبر العلم الحاصل منه علم إحاطة، أي علماً مطلق اليقين، بل يعتبره مجرد علم، يقينه ظني وترجيحي باعتبار أن «القياس أضعف من الأصل»[236] ونتيجته لا تكون على سبيل القطع والجزم الذي لا يعتريه الباطل والشك، فذلك لا يكون إلا بالنسبة للكتاب أو السنة المتواترة، بل تكون على سبيل التخمين والرأي، لذا فإن صفة اليقين القطعي لا تتوفر حسب الشافعي إلا في القرآن والسنة المتواترة، أما أحاديث الآحاد وخبر الخاصة والإجماع والقياس، فكلها لا تعطينا سوى الظن، هذا ما أكد عليه الشافعي في «الرسالة» حينما قال: «يحكم بالكتاب والسنة المجتمع عليها، الذي لا اختلاف فيها، فنقول لهذا: حكمنا بالحق في الظواهر والباطن. ويحكم بالسنة قد رويت من طريق الانفراد لا يجتمع الناس عليها فنقول: حكمنا بالحق في الظاهر، لأنه قد يمكن الغلط فيمن روى الحديث. ونحكم بالإجماع ثم القياس، وهو أضعف من هذا...»[237]، وكما يلاحظ من هذا النص، يوجد القياس والإجماع في مرتبة من أقل مراتب الظن، وسبب تجويز الشافعي للقياس أو الاجتهاد، هو أن هذا الأخير لا يكون إلا استناداً إلى أصل خصوصاً وأنه إلحاق أمر غير منصوص على حكمه بأمر معلوم حكمه لاشتراكه معه في علم الحكم أو لشبهه به. لذا كان الاجتهاد هو القياس[238]. أما ما عداه فليس اجتهاداً ذلك أن «الاجتهاد لا يكون إلا على مطلوب، والمطلوب لايكون أبداً إلا على عين قائمة تطلب بدلالة يقصد بها إليها، أو تشبيه على عين قائمة، وهذا يبين أن حراماً على أحد أن يقول بالاستحسان إذا خالف الاستحسان الخبر، والخبر من الكتاب والسنة»[239].

وما دفع الشافعي إلى إبطال الاستحسان ونزع كل حجية عنه، هو أنه يقتضي أن يعدل المجتهد عن أن يحكم في المسألة بمثل ما حكم به في نظائرها لوجه أقوى يقتضي ذلك العدول، أو أن يخرج عن صريح النص مراعاة لمصلحة ما، حسب تعبير المالكية. في الحالين، الاستحسان لا هو نص ولا هو حمل على نص بالقياس. وهذا ما جعل الشافعي يبطله معتبراً إياه تعسفاً». وحلال الله وحرامه أولى أن لا يقال فيهما بالتعسف والاستحسان. وإنما الاستحسان تلذذ[240]». بل يعقد الشافعي صفحات كثيرة في كتاب «الأم» لإبطال الاستحسان[241] حيث يبين أن الشريعة نصوص أو حمل بالقياس على تلك النصوص، والاستحسان لا هذا ولا ذاك، إضافة إلى أن الآيات الكثيرة تأمر بطاعة الله والرسول وتأمر بعدم اتباع الهوى والرأي غير المعتمد على

---

(236) الشافعي ـ الرسالة ـ نشر أحمد شاكر. القاهرة 1939 ص 372.

(237) الشافعي ـ نفس. ص 598 -599.

(238) نفسه. ص 476.

(239) نفسه. ص 503.

(240) نفسه. ص 507.

(241) الشافعي ـ الأم ـ بيروت. ط 2. ج 7 (كتاب أبطال الاستحسان) المجلد 4 .1973، وما يليها.

نص، والاستحسان ليس من الكتاب ولا من السنة. كما أن النبي وهو الذي لا ينطق عن الهوى، لم يكن يكتفي باستحسانه، بل كان ينتظر الوحي، ولو كان الاستحسان جائزاً، لكان الرسول أولى به، وامتناعه عنه يوجب امتناعه علينا [242].

حينما قرأ داود هته الأدلة المقدمة من طرف الشافعي على أبطال الاستحسان، لاحظ مباشرة، أنها لا تصدق على الاستحسان فقط، بل حتى على القياس، لا القياس كله، بل بعضه، ذلك الذي لا يبقى فيه الأمر مجرد حمل على نص، وهذا سر تمييز داود بين القياس الجلي والقياس الخفي [243].

ويستفاد من شهادات كبار فقهاء الشافعية أنفسهم أن داود لم يطرد سوى الثاني معتبراً إياه استحساناً. وهذا سر ترديد كل المترجمين القدماء للجملة التالية: «أنكر القياس، لكنه اضطر اليه فسماه دليلاً».

ويرى الماوردي أن «نفاة القياس ضربان: ضرب منهم نفوه واتبعوا ظاهر النص وأخذوا بأقاويل سلفهم فيما لم يرد فيه نص وطرحوا الاجتهاد وعدلوا عن الفكر والاستنباط، فلا يجوز تقليدهم القضاء لقصورهم عن طرق الأحكام. وضرب منهم نفوا القياس واجتهدوا في الأحكام تعلقاً بفحوى الكلام ومفهوم الخطاب كأهل الظاهر. وقد اختلف أصحاب الشافعي في جواز تقليدهم القضاء على وجهين: أحدهما لا يجوز للمعنى المذكور والثاني يجوز لأنهم يعتبرون واضح المعاني وإن عدلوا عن خفي القياس [244]».

---

(242) نفس. ص 288 - 289.

(243) أنظر السبكي ـ طبقات الشافعية ـ 2 / ص 42.

فيما يخص هذا التمييز، تلزم الإشارة إلى أنه إذا كان القياس إلحاقاً لمسكوت عنه بمنطوق به، فإن من الإلحاق، كما يقول الغزالي في المستصفى، ما هو مقطوع به، ومنه ما هو مظنون به المقطوع به مرتبتان: في المرتبة الأولى يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به بحيث يدرك العارف باللغة أن المسكوت عنه لا يمكن استبعاده من معنى العبارة. كقوله «ولا تقل لهما أف» حيث يفهم بالأولى أن الضرب والشتم... حرام.

في المرتبة الثانية بكون المسكوت عنه مساوياً للمنطوق به ولا يكون أولى فيه ولا دونه. كقوله «إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع...) يدل على حرمة البيع وغير البيع من جميع التصرفات في وقت صلاة الجمعة... الفرق بين المرتبتين أن الأولى يكون الإلحاق فيها من باب دلالة الدلالة أو دلالة النص أو فحوى الخطاب، ويسمبه الشافعية «مفهوم الموافقة» أو القياس الجلي. أما المرتبة الثانية فإن كثرة وجوه الشبه بين المنطوق به والمسكوت عنه تجعل الناظر لا يفرق بينهما في الحكم. ويطلق عليه أحياناً «القياس في معنى النص» وهو في غالب الأحيان ما يكون مقطوعاً به، ولا يتطرق اليه الاحتمال إلا نادراً. فهو إذن جلي لكنه أقل جلاء من المرتبة الأولى. أما الظنون به فهو الذي لا يكون المسكوت عنه فيه أولى بالحكم من المنطوق به، ولا مساوياً له، بل مظنوناً راجحاً، وهو ما يسمى أحيانا الخفي.

أنظر: الغزالي ـ المستصفى ـ القاهرة 1971 ص 427 وما يليها.

(244) أبو الحسن الماوردى ـ الأحكام السلطانية ـ بيروت. 1978. ص 67. ـ الغزالي ـ المستصفى ـ ص 429 ـ والحجزي ـ الفكر السامي 2 / ص 29.

كما يذهب الغزالي في « المستصفى » إلى التأكيد بأنه من غير المعقول الظن بأن داود ينكر حتى القياس المعلوم المقطوع به أي الجلي، بل لعله ينكر القياس المظنون به خوفاً من إضافة شرع جديد إلى الشرع المنزل: « فلا يظن بالظاهر في المنكر للقياس، إنكار المعلوم المقطوع به من هذه الإلحاقات لكن لعله ينكر المظنون به، ولقد نقل عن داود أنه قال: لا يجوز أن يحرم النبي ﷺ شيئاً فيحرم محرم غير ما حرم لأنه يشهده ألا أن يوقفنا على علة من أجلها وقع التحريم [244]».

يبدو من كل هذا أن الظاهرية مع داود، لا يمكن اعتبارها إلا تصحيحاً للشافعية أو لوناً منها يستغل التمييز الذي يقيمه الشافعي بين القطعي والظني ليحاول الحفاظ على منزلة القطعي وحدها، لذا تشبث بالظاهر [245]. فظاهرية داود تصحيح للشافعية وجر لها نحو الاكتمال، أي أنها لا تخرج عن مجالها المعرفي.

2 ـ إلى جانب هذا العامل الداخلي الذي له علاقة بطبيعة النسق الشافعي، يمكن الحديث عن عامل آخر يتمثل في ما عرفه القرن الثالث الهجري من نشاط في حركة القياس من جهة، وازدهار الحركات الصوفية التي كانت تقيم تمييزاً بين ظاهر النصوص وباطنها معتقدة أن الأول، لا يعطي اليقين ولا يوصل إلى العلم، من جهة أخرى.

فقد نشط القياس في المئة الثانية والثالثة للهجرة، بين الفقهاء والنحويين واللغويين أيضاً وتوطدت أركانه، كما صار معتمد بعض الفقهاء الذين بلغ بهم الأمر إلى رد بعض الأحاديث بالقياس أو تأويل كثير من الآيات والبحث لها عن معنى باطن إذ لاحظوا أن ظاهرها يعارض قياساً ما أو رأياً. وقد ترتب عن المغالاة في القياس أن تحول النشاط الفقهي إلى مناظرات ومقايسات، فضلاً عما عرفه هذا القرن من ازدهـار علم الكلام والجدال في العقائد. مما أدى إلى ظهور حركة تريد الحفاظ على القرآن والسنة، وقد اتخذت صورة رفض الرأي والتحذير من المغالاة فيه. فالإمام البخاري في صحيحه يعقد فصلاً عنوانه هو التالي: « باب ما كان النبي ﷺ يسأل مما لم ينزل عليه الوحي فيقول: (لا أدري) أو لم يجب حتى ينزل عليه الوحي، ولم يقل برأي ولا قياس لقوله تعالى « بما أراك الله ». جاء أيضاً في الفقرة السابعة من كتاب الاعتصام من صحيحه: « باب ما يذكر من ذم الرأي وتكلف القياس: ولا تقف ما ليس لك به علم...

(244) أبو الحسن الماوردي ـ الأحكام السلطانية ـ بيروت. 1978. ص 67. ـ الغزالي ـ المستصفى ـ ص 729 ـ والحجزي ـ الفكر السامي 2 / ص 29.

(245) أنظر: الشافعي ـ الرسالة ـ ص 274 - 278 و

R. Arnaldez - grammaire et théologie chez Ibn Hazm de cordoue p. 222-226.

I. Goldziher Die Zahiriten - s. 24. The Zahiris. p. 25.

A. M. Turki - polémiques... p. 145.

M. Bernard - Baladi. L'Ijmâ, critere de Validité juridique. in Normes et Valeur de L'Islam contemporain. Paris. 1966. p. 71 72.

سمعت النبي ﷺ يقول « إن الله لا ينزع العلم بعد أن أعطاهموه انتزاعاً ولكن ينزعه منهم من قبض العلماء بعلمهم فيبقى ناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم فيضلون ويضلون ».

ويبدو من استشهاد « البخاري » بهذا الحديث، أنه يذهب في مناوءة القياس والرأي مذهباً مغالياً، غير أن ما لا ينبغي إنكاره مع ذلك هو أن مواقفه شاهدة على عصر كثر فيه اللجوء إلى القياس وتسخيره أحياناً لأغراض شخصية. أضف إلى كل هذا عاملاً آخر له أثره الكبير، ألا وهو مساندة الدولة العباسية لأهل القياس (الحنفية) وتنصيبها لقاضي القضاة منهم، مثلما فعل هرون الرشيد حينما عين « أبا يوسف » قاضي القضاة[246].

يضاف الى هذا أن داود عاصر الحلاج المقتول سنة 309 هـ، وعاصر أساتذته كالجنيد المتوفى سنة 297 هـ والبسطامي المتوفى سنة 261 هـ، وعاصر أيضا شيخ الجنيد، الحارث المحاسبي المتوفى سنة 243 هـ. ورغم اختلاف الآراء حول طبيعة أفكار هذا الأخير، أهي من السنة أم لا، فإن الامام أحمد بن حنبل المعاصر له ولداود أيضاً، أنكر أفكاره كما أنكر طريقته في تفسير القرآن[247] القائمة بطبيعة الحال على التمييز بين ظاهر النصوص الشرعية وباطنها.

في هذا الجو، اتخذ رد الفعل من طرف المتشبثين بالسنة والحديث، صورة رفض الادعاء أن للنصوص باطناً، إلى حد أنه في القرن الثالث الهجري والقرون التي تلته أحدث تعارض جديد، فبجانب التقابل المعهود بين أهل الحديث وأهل الرأي، ظهر تقابل جديد، بين أهل الظاهر، وهو مجموع الفقها، وأهل الباطن، وهم المتصوفة الذين كانوا يعدون كل من لم يأخذ بأفكارهم بدعياً ظاهرياً « حتى فرقوا علماء الأمة إلى فرقتين: الفقهاء وهم أهل الظاهر أو أهل الرسوم، وهم أحق بذلك، لم يبق إلا رسم الفقه، ومتصوفة وهم أهل الباطن »[248].

في هذا الإطار أيضاً نادي داود بالظاهر، شأنه في ذلك شأن الإمام أحمد وباقي الفقهاء المناهضين لمزاعم المتصوفة. إن الظاهر لديه هنا يؤخذ بمعنى معارض للتأويل كما رفعته الصوفية والشيعة الباطنية. الظاهر هنا، محاولة السير في عكس التيار الباطني الصوفي، والذي بإقامته تمييزاً بين الظاهر والباطن، كان يسعى إلى أن يؤسس تمييزاً آخر موازياً، بين الإسلام والإيمان[249]. والظاهرية بترويجها، في هذا السياق للأخذ بظاهر النصوص ونبذ التأويل، مثلت الطرف المقابل والمعادي لغلاة الصوفية والباطنية.

(246) أنظر: ابن قتيبة ـ الإمامة والسياسة ـ نشر طه الزين. القاهرة 1967. ج 2 / ص 142 - 148.

(247) أنظر: الحارث المحاسبي ـ كتاب العقل وكتاب فهم القرآن. نشر القوتلي. بيروت. 1971. ـ والحارث المحاسبي ـ كتاب العلم ـ نشر محمد العابد، المزالي ـ تونس 1975. ص 81 وما يليها.

(248) الحجوي الثعالبي ـ نفس. ص 63.

(249) أنظر: القاضي النعمان بن محمد ـ دعائم الإسلام ـ نشر آصف اصفر فيضي. القاهرة، 1951. ـ ج 1 ص 21 وأيضاً: أساس التأويل. نشر عارف تامر ـ بيروت. 1960. ص 42.

إجابة عن السؤال الذي طرحناه في الصيغة التالية: من هو داود؟ نجيب باختصار قائلين: إن مناداته بالظاهر، كانت جواباً عن ظروف القرن الثالث الهجري، حيث أصبحت مناصرة السنة حركة احتجاج على المغالاة في الرأي، كما كان احتجاجاً على الباطنية بمختلف أشكالها وصورها. مناداته بالظاهر، كانت كذلك محاولة تصحيحية للمذهب الشافعي، ترمي إلى إصلاحه، بتشديد الخناق على البيان وتحصينه تحصيناً يمنع من غلبة الرأي فيه: فليس في الشريعة سوى نص أو دليل، النص لا يحتمل أي صرف أو تأويل أو قياس، والدليل استدلال من ظاهر النص.

ويتجلى من هذا أن حدود ظاهريته، هي حدود الدفاع عن المنقول نفسه الذي حاول داود «بخروجه» عن المذهب الشافعي تحصينه أكثر بإقامة سياج يحول دون الانصراف عن النص إلى غيره، كالرأي، فتحصين المنقول، هو المرمى الأساسي لداود. وهو نفس المرمى الذي كان يسعى اليه «أحمد بن حنبل» معاصره. ويظهر واضحاً أننا، مع ظاهرية داود، أمام مشروع يريد الدفاع عن المنقول من خلال سد الباب امام كل ما ليس هو وإقصائه، معتقداً أن ذلك هو السبيل الوحيد لحماية الشريعة، لذا لم يخرج داود عن المشروع الشافعي، بل حاول تعديله جزئياً. بخلاف ظاهرية ابن حزم، والتي هي مشروع متكامل ذو مطامح مخالفة.

وهذا يعني أن ظاهرية ابن حزم، لم تصدر عن نفس المحددات. لذا فنحن ملزمون بأن نتساءل أولاً عن مكمن خصوصيتها.

الفصل الرابع

من التقليد إلى الاجتهاد

أين تكمن خصوصية المذهب الظاهري الحزمي؟

تضعنا محاولة الإجابة، في سياق الفكر المالكي بالأندلس وتاريخ انتشاره بها، وفي صميم الصراعات الدينية والفقهية والمذهبية التي عرفتها هته الأخيرة. إننا بعبارة أخرى ملزمون بالبحث في الظرف التاريخي للأندلس في عهد الإمارة والخلافة وفي عهد الاستبداد العامري.

أول ما تجدر الإشارة اليه هو أن الدارسين العرب المشارقة يتلافون الحديث عن مالكية أندلسية أو مالكية بالغرب الإسلامي، قاصدين من ذلك شعورياً أو لاشعورياً، عدم الخوض في الحديث عن سمات الخصوصية التي اتسم بها المذهب في الجزء الغربي من العالم الاسلامي [250]. ويرجع الفضل إلى المستشرقين في ادراك تلك السمات، وإن كانوا فعلوا ذلك من منظور وإشكالية معينين. لذا فإن الحديث عن انتشار المالكية في الأندلس والمغرب، هو في آن واحد حديث عن نمط الحياة الجديدة التي عاشتها في الغرب الإسلامي.

قبل أن يأخذ الأندلسيون بالمذهب المالكي، كانوا على مذهب الإمام الأوزاعي، ولعل هذا المذهب عرف أيضاً نوعاً من الانتشار في المغرب وشمال أفريقية، ولدخول هذا المذهب إلى الأندلس، علاقة بالفتح الإسلامي لها أيام الدولة الأموية التي كان مقرها الشام. ذلك أن الأندلسيين في البداية ساروا في إقامة الأحكام الفقهية على هذا المذهب الذي تعرفوا عليه من خلال الجنود الفاتحين خصوصاً ذوي الأصل الشامي، ذلك أن الأوزاعي الذي ازداد سنة 88 هـ ببعلبك ودرس الحديث على يد كبار التابعين أمثال الزهري، كان يقطن الشام ويوالي الدولة الأموية هناك. وقد كان الأوزاعي معاصراً لأبي حنيفة ولمالك. لا يتوسع في الرأي كما يفعل أبو حنيفة، بل كان ينكره، أي أنه كان يقول بعدم اعتماده «عند وجود النص» [251]. لذا يمكن

(250) A. M. Turki - La vénération pour Malik et la physionomie du Malikisme andalou. in. studia islamica. No 33. p. 44.

(251) عبد الله الجبوري ـ فقه الإمام الأوزاعي ـ بغداد 1977، ج 1 / ص 63.

القول إنه كان يميل إلى مدرسة أهل الحديث في الوقوف مع السنة وعدم الأخذ بالرأي إلا عند الضرورة، وفقهه من هذه الناحية، كان مماثلاً لفقه الإمام مالك، إلا أن الفرق هو أن الأوزاعي لم يكن يرى في عمل أهل المدينة حجة كمالك. كان الأوزاعي أيضاً يكره القياس، غير أنه لم يصمد كثيرا أمام انتشار المذهب الشافعي في الشام وانتشار المالكية في الأندلس، ويرجع «المقدسي» في «أحسن التقاسيم» عدم صموده ذلك وغلبة المالكية عليه إلى أنه لم يكن يوجد في طريق الحج[252]، لذا لم يجلب اليه علماء جدداً يعملون على نشره.

كيف انتشرت المالكية بالأندلس؟ لن ندخل هنا في النقاشات التي تزخر بها كتب التاريخ والتراجم[253] حول أول من أدخل كتاب «الموطأ» إلى الأندلس، أهو الغازي بن قيس المتوفي سنة 199 هـ، أم زياد الملقب بشبطون المتوفى سنة 193 هـ، فتلك مسألة ثانوية بالنسبة لنا. كما لا يهمنا هنا حرص الأمير الأموي هشام الرضا على نشر المذهب، ومن بعده ابنه الحكم، واعتبار ذلك، السبب المباشر، لأننا نعتقد أن المجتمع الأندلسي والمغربي كان مهيأ لتقبل ذاك المذهب، ولم يحدث تأثره به إلا لأن ثمة حاجات وأسباباً داخلية دفعته إلى ذلك، وجعلته يفضله على غيره. والملاحظ بهذا الصدد أن الكثير من المؤرخين، لا ينظرون إلى دخول المالكية إلى الغرب الإسلامي إلا من زاوية نظر التأثير والتأثر، واعتبارها أيضاً عملاً فردياً قام به أمير أو فقيه، مهملين المحددات الذاتية للمجتمع ككل والتي جعلته يتقبل المذهب المالكي دون غيره.

«بروفنصال»، مثلاً، يرى أن انتشار المذهب عمل يرجع لإرادة أميرين هما هشام وابنه الحكم، فقد قرر هذا الأخير أن لا يتولى القضاء، في قرطبة وغيرها من نواحي الأندلس سوى المالكيون. وهو يعتمد في ذلك، كباقي المؤرخين، على «ترتيب المدارك» حيث جاء: «وأما أهل الأندلس فكان رأيهم منذ فتحت على رأي الأوزاعي إلى أن رحل إلى مالك، زياد بن عبد الرحمان وقرعوس بن العباس والغازي بن قيس، ومن بعدهم، فجاءوا بعلمه، وأبانوا للناس فضله واقتداء الأمة به، فعرف حقه، ودرس مذهبه، إلى أن أخذ أمير الأندلس إذاك هشام بن عبد الرحمن... الناس جميعاً بالتزام مذهب مالك»[254].

هذا صحيح من الناحية التاريخية، لكن، يلزم أن يرفق بتحليل مواز لطبيعة الحاجات الاجتماعية والثقافية والتاريخية للأندلس والغرب الإسلامي، إذ السؤال الجدير بالطرح هو: لماذا اختار المغاربة والأندلسيون المالكية في الوقت الذي كانت فيه المدرسة الحنفية أيضاً مزدهرة؟[255].

(252) نفسه. ص 63.

(253) أنظر: حسين مؤنس ـ فجر الأندلس ـ القاهرة 1959.. ص .652 - 655.

(254) القاضي عباض ـ ترتبب المدارك وتقريب المسالك. وزارة الأوقاف الرباط. 1965. ج 1 / ص 27. 26

(255) M.A.Makky-Ensayo sobre las Aportaciones Orientales en la Espana musulmana y su Influencia en la formacion de la cultura hispano-arabe. R.I.E.S. Madrid. 1968.

خارجاً عن السببين اللذين يذكرهما ابن خلدون حيث تشابه البيئتين في البداوة في كل من الحجاز وبلاد المغرب والأندلس، واقتصار رحلة علماء هذين القطرين على الحجاز والمدينة وهي إذاك دار العلم[256]، يمكن إضافة عوامل أخرى ترجع إلى حاجات المجتمع الأندلسي وتوجهاته السياسية والعقائدية والتي في إطارها ينبغي فهم مبادرة هشام الرضا وابنه الحكم فيما بعد. فقد تعاطف هشام ذي الثقافة الواسعة مع الفقهاء، لكنه تعاطف أكثر مع مالك ومذهبه لأسباب سياسية تتمثل في أن الإمام مالك، كان مضطهداً من طرف العباسيين، فهو قد أفتى للناس بما يجيز تحللهم من بيعة هؤلاء والانضمام «لمحمد النفس الزكية» أحد أحفاد علي، لأن البيعة التي تتم بالإكراه، غير جائزة، وفقهياً ليس على المكره يمين، وهذا ما عرضه للضرب بالسوط على يد والي العباسيين على المدينة. إضافة إلى ذلك ،كان مالك معجباً بعبد الرحمن الداخل وبابنه هشام الرضا وبالدولة الأموية بالأندلس، إلى حد أنه كان يتمنى وجود خليفة في المشرق يشبه في تقواه وعلمه هشام الرضا، وقولته في هذا الصدد مشهورة «نسأل الله أن يزين حرمنا بمثل ملككم». وقد بلغ ذلك لهشام، الفقهاء الأندلسيون الذين جاءوا للمدينة لتلقي العلم من مالك، مما جعله يعمل على نشر مذهبه. فعداوة الاثنين للعباسيين، لعبت إلى حد ما دوراً كبيراً في تقاربهما وفي انتشار المذهب المالكي بالأندلس. يضاف إلى هذا أن الأندلس، كانت تسعى حثيثاً إلى تحقيق وحدتها المذهبية بشكل مواز لوحدتها السياسية، لذا عملت على نشر المذهب المالكي لأنه يحد من المغالاة في الرأي ويسد الباب على الاختلاف. ذلك أن الأندلس التي عملت لأسباب تاريخية وجغرافية على الحفاظ على وحدتها السياسية، عملت أيضاً على الحفاظ على وحدتها المذهبية، وحتى في اللحظات التي عرفت فيها الأندلس انفتاحاً، فإنه كان لا يتم إلا على المذاهب السنية، أما غير السنية كالتشيع والاعتزال والمذهب الخارجي، فتعتبر مذاهب تزرع الشقاق والفتنة في قلب الدين والأمة. وهذا ما جعل الأندلس لا تعرف انتشاراً كبيراً لعلم الكلام، كذلك الذي كان بالمشرق[257]، **بل إن رغبتها في التمييز عن المشرق، جعلتها تتشبث بالمذهب**

(256) أنظر محمد حجي – المذهب المالكي في المغرب الإسلامي وموسوعته الكبرى. المعيار للونشريسي – ندوة الإمام مالك. ج 3. الرباط 1981. ص 127 - 128

(257) القاضي عياض – ترتيب المدارك. ج 2. الرباط 1966، ص. 41. وأيضاً: الونشريسي – المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب – نشر محمد حجي. الرباط 1981. المجلد 6. ص 356. وأيضاً:

M. Cruz Hernandez-la filosofia arabe. Nadrid. 1960. P. 146-148.

M. Cruz Hernandez-Historia del pensamiento en el Mundo islamico. T 2. Madrid. 1981. P. 16-17.

تجدر الإشارة إلى أن الموقف الذي كان سائداً في الأندلس، من علم الكلام هو موقف مالك بن أنس، القائم على كراهية الجدال في الدين، وسلوك طريق الصحابة والتابعين في التسليم والتفويض والبعد عن التأويل، ويروي القاضي عياض أن رجلاً «سأل مالكاً فقال: من أهل السنة يا أبا عبد الله؟ فقال: الذين ليس لهم لقب يعرفون به، لا جهمي ولا رافضي ولا قدري»، والاختلاف بين هذا الموقف السني ومواقف سنية أخرى، كالموقف الأشعري، هو أن الإمام =

المالكي: إذ في ظل الخلافة العباسية، لا سيما مع هرون الرشيد، هيمن المذهب الحنفي، كما أن مصر الفاطمية عرفت انتشار الفقه الشيعي. هذا فضلاً عن أطماع الفاطميين في الأندلس وشمال افريقية [258]. لقد شجعت دولة الأغالبة بتونس الفقه الحنفي في إطار ولائها للعباسيين وارتباطها بهم، واضطهدت من جانب آخر الفقه المالكي، الذي كانت تسانده الدولة الأموية بالأندلس، والتي هي في أعينهم منشقة عن الخلافة العباسية [259]. خصوصاً وأن الدولة الأغلبية التي عمرت طيلة القرن الثالث الهجري، أخذت في نهايته تلفظ أنفاسها، وكانت الفوضى تعصف بالبلاد، مما أدى بدعاة عبد الله المهدي الفاطمي أن يستغلوا ذلك فينشروا دعايتهم وبشائرهم، ولما كان هؤلاء متيقنين أنهم سيلاقون مقاومة عنيفة من المالكية لشدة مراسها، استمالوا الحنفية حتى يتفرغوا للخصم الذي كانوا يعتبرونه مشتركاً: وهو المذهب المالكي. لهذا لا يأخذنا العجب، إذا لاحظنا أن الذين أقبلوا على مد يد المعاونة للشيعة، كانوا هم الفقهاء الأحناف، بينما قاومهم المالكية مقاومة عنيدة [260].

وفي هذا الجو من الاضطراب والقلق اشتد اضطهاد الحنفيين المدفوعين من طرف الأغالبة والشيعة أنصار عبيد الله الفاطمي، للمذهب المالكي، كما وجدت تيارات وحركات فكرية أخرى غير سنية، الفرصة سانحة للظهور من جديد عساها أن تنتشر، كالاعتزال والتصوف، كل ذلك لم يفعل سوى أن زاد المذهب المالكي تصلباً وزاد علماءه تشبثاً به واستماتة من أجله، وزاد الأمراء الأمويين بالأندلس دفاعاً عنه باعتباره أصبح يشكل أحد المقومات والركائز التي تقوم عليها دولتهم وينبني عليها كيانهم، كما أن علماء المالكية، كانوا من جانبهم يترجمون عن عدائهم للشيعة ومناهضتهم للدعاية الفاطمية من خلال تشبثهم بالدولة الأموية في الأندلس وإظهار ولائهم لأمرائها. ونفس المشهد، نلاحظه بالمغرب، حيث أن دولة الأدارسة ترجمت عن عدائها للعباسيين بالشرق والفاطميين بمصر والأغالبة بتونس بالدفاع عن المذهب المالكي كمحاولة للتميز عنهم، كما أن العلماء ترجموا عن عدائهم للدعاية الفاطمية والأفكار غير السنية من خلال تشبثهم بدولة الأدارسة.

= مالك يكره الجدال ولا يرى الا طريقاً واحداً صحيحاً للدفاع عن الحقائق الايمانية ألا وهو اتباع النصوص الدينية نفسها لا العقل، بينما الأشعري يتنازل في هذا الجانب شيئاً ما فاسحاً المجال للعقل و « مستحسناً الخوض في علم الكلام ». فمالك يرى في علم الكلام بدعة، ومن يتكلم لا تصح عنه الرواية ولا تقبل له شهادة في الإسلام إلى أن يتراجع عن ذلك، ونتيجة لذلك تكون في الأندلس ميل إلى معاداة علم الكلام، لأنه مصدر الانقسام والاختلاف...

(258) أنظر: محمود علي مكي ـ التشيع في الأندلس ـ صحيفة معهد الدراسات الإسلامية بمدريد. المجلد. 2 .1954

(259) محمود إسماعيل ـ الأغالبة وسياستهم الخارجية ـ ط 2. فاس 1978 ـ ص 97 وما يليها.

(260) محمود علي مكي ـ كتاب أحكام السوق ليحيى بن عمر الأندلسي ـ صحيفة معهد الدراسات الاسلامية. مدريد. المجلد الخامس 1957.ص 69 - 73. ـ محمد بن مخلوف ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ـ بيروت. 1349 هـ ص 118.. وما يليها من التتمة.

إن ظرفاً من هذا القبيل، كان ولا بد أن يعطي المذهب المالكي بالمغرب والأندلس طابعاً خاصاً ومميزاً، إنه طابع « الدفاع عن النفس »، يتجلى ذلك من خلال ميل الفقهاء إلى عدم إفساح أية فرصة لتسلل الدعايات والأفكار غير السنية، مما جعلهم يسيرون في اتجاه يمكن القول عنه، إنه اتجاه يكرس « التقليد » واتباع آراء الشيوخ والتزامها دونما نزعة إلى التجديد. وفي هذا الصدد، لا نتفق وما يذهب إليه بعض الباحثين(261) من أن ذلك نابع من « جمود وتحجر » فقهاء المالكية بالمغرب والأندلس، كما لو كانت المسألة متعلقة بخصلة متأصلة تعكس « جموداً وتحجراً في العقلية ». إن ما يسمى « جموداً » أو « تحجراً »، كان مُبَرَّراً تاريخياً، إذ كان الفقهاء يعتقدون أن ليس هناك بد من ذلك إذا أرادوا حقاً الاحتفاظ بوحدة دينية في الأندلس والمغرب. وهذا ما يفسر معارضة الفقهاء خصوصاً في القرن الثالث الهجري لكل ما تشتم منه رائحة الخروج عن نطاق المالكية. وقد انعكس ذلك حتى على الكيفية التي تعامل بها فقهاء المالكية مع الفقه المالكي نفسه، وعلى الكيفية التي استقبل بها هذا الأخير في الأندلس والصورة التي أعطيت له. ولن أسهب هنا كثيراً في التأريخ لدخول المذهب إلى المغرب والأندلس(262)، بل سأكتفي بالتركيز فقط على ملامحه وسماته الجديدة التي اكتسبها في هته البلاد.

من أهم الفقهاء الأندلسيين الذين درسوا على مالك في المدينة وبدأوا بنشر تعاليمه في قرطبة: أبو عبد الله زياد بن عبد الرحمن القرطبي الملقب بشبطون، سمع من مالك الموطأ. وزياد أول من أدخل الموطأ إلى الأندلس ولهذا سمي بفقيه الأندلس، وقد توفي سنة 193 هـ(263). غير أننا نجد المراجع تذكر شخصية أخرى هي الغازي بن قيس المتوفى سنة 177 هـ الذي عاش أيام عبد الرحمن الداخل، وكيفما كان الأمر، فإن التاريخ المحتمل لدخول المالكية إلى الأندلس والمغرب هو سنة 180 هـ. فحسب ما يقول القاضي عياض « كانت إفريقيا

(261) ـ أنظر: I. Goldziher-Introduction au Livre de Med Ibn Toumert Mahdi des Almohades. Alger-1903. P. 63-64.

(262) يرجع إلى:
- ابن القوطية ـ افتتاح الأندلس ـ طبعة ريبيرا (خوليان). مدريد 1926. ص 35
- القاضي عياض ـ المدارك ـ 3 / ص 114 و 80. ج 4 / ص 51.
- المقري ـ نفح الطيب. ج 2 / ص 9، 46. ج 1 / ص 332 - 337.
- ابن فرحون ـ الديباج المذهب ـ ص 350.
- ابن الفرضي ـ تاريخ علماء الأندلس. القاهرة 1966. ج 1 / ص 44 وما يليها.
- الشيخ الخضري ـ تاريخ التشريع الاسلامي. القاهرة. 1960. ص 246 وما يليها.
- ابن خلدون ـ المقدمة ـ ص 449 وما يليها.
- الحجوي ـ الفكر السامي ـ صفحات مختلفة من الجزء الثاني.
- بالنثيا ـ تاريخ الفكر الأندلسي ـ ص 413 وما يليها.
- الحميدي ـ جذوة المقتبس ـ ص 359.

(263) أنظر: الخشني ـ قضاة قرطبة ـ القاهرة 1966. ص 3 - 4.
النباهي ـ تاريخ قضاة الأندلس. بيروت (د.ت) ص 12. ابن فرحون ـ ص 127.
R.H.Idriss-L'aube du Malikisme itriqiyen. Studia islamica. N° 33. P. 19-40.

قبل رحلة سحنون قد غمرها مذهب مالك بن أنس لأنه رحل منها أكثر من ثلاثين رجلاً كلهم لقي مالك بن أنس وسمع منه »[264] والمعروف أن تلك الرحلة انتهت سنة 190 هـ وهي السنة التي عاد فيها سحنون إلى إفريقية. هناك أيضاً شخصية عيسى بن دينار الأندلسي الذي سمع من ابن القاسم تلميذ مالك ولما عاد إلى الأندلس أصبحت تدور عليه الفتيا في قرطبة، لأنه كان أعلم الناس بفقه المسائل[265] وقد توفي بطليطلة سنة 212 هـ. ثم هناك شخصية يحيى بن يحيى الليثي، الذي سمع من زياد بن عبد الرحمن موطأ مالك، ثم رحل إلى الشرق ليتصل بمالك نفسه ويدرس عليه الموطأ، كما اتصل بعد وفاة مالك بابن القاسم، وعاد إلى الأندلس لتدريس الفقه المالكي والفتيا به. وتوفي سنة 234 هـ.

بعد هؤلاء تبدأ عملية تدوين الفقه المالكي، لا سيما مع عبد الملك بن حبيب (182 - 238 هـ) الذي رحل إلى الشرق سنة 208 هـ فحفظ الفقه على مذهب مالك وسمع من كبار تلاميذ هذا الأخير. وقد دون كتاباً في فقه مالك سماه الواضحة. وبها دشن ابن حبيب مرحلة تدوين الفقه المالكي في الأندلس، وقد سمعها منه تلامذة كثيرون، وحظيت في الأوساط العلمية الأندلسية بنفس الاهتمام الذي ستحظى به مدونة سحنون لدى القيروانيين. فمع ابن حبيب، عرف المذهب المالكي دخوله الثاني إلى الأندلس، باعتباره أول من عمل على تدوين فقهه ومسائله، لذا أصبحت « الواضحة » الكتاب الثاني بعد الموطأ والمرجع الأساسي في الفقه لمدة طويلة، إلى أن ظهرت مختصرات جديدة. بجانب ذلك، وضع ابن حبيب أيضاً أول شرح لكتاب الموطأ حسب ما يذكر حاجي خليفة[266] وغيره. وقد سار على نفس النهج التدويني فقهاء مالكيون آخرون، تلقوا العلم على يد الإمام مالك أو تلامذته، أمثال عبد السلام التنوخي الملقب بسحنون، وهو من أصل شامي ولد بالقيروان ولقي تلامذة مالك بالمدينة سنة 191 هـ. وقد ألف كتاباً سماه المدونة[267] جمع فيه مسائل الإمام مالك. وهذه المدونة هي أساس الفقه عند مالكية افريقية والأندلس.

وأصلها أن أسد بن الفرات (ت 213 هـ) دون سماعات وأسئلة فقهية مجردة، أتى بها من العراق، وذهب بها إلى ابن القاسم، فتلقى عنه أحكامها على مذهب مالك، ثم عاد بها إلى القيروان ونشرها، وكان قاضياً هناك، وسميت المدونة آنذاك باسم « الأسدية » نسبة اليه، ثم أخذها عنه سحنون وذهب إلى مصر واتصل بابن القاسم، فقرأ عليه مدونة أسد وصححها، ورجع ابن القاسم عن أشياء منها، وأصلح فيها مسائل ثم رجع بها سحنون إلى القيروان سنة

(264) القاضي عياض ـ المدارك 4 / ص 51. الخشني ص 7. النباهي ص 12

(265) نفس.

(266) حاجي خليفة. كشف الظنون ـ المجلد II ص 1907.. طبعة استانبول 1941.

(267) الإمام مالك بن أنس ـ المدونة الكبرى ـ بيروت. مصورة عن طبعة القاهرة 1323 هـ. 6أجزاء.

191 هـ، وطلب من أسد أن يصلح نسخته ويغيرها وفق مراجعة سحنون لها مع ابن القاسم، لكن أسد رفض، مما أدى إلى ترك الأسدية والأخذ بمدونة سحنون[268]. وتوالت الاختصارات فيما بعد حيث ألف محمد بن أحمد العتبي القرطبي كتاباً يسمى «المستخرجة» أو «العتبية» وهو اختصار للمدونة. وبذلك أصبحت «العتبية» و «الواضحة» لعبد الملك بن حبيب، الكتابين الأساسيين في فهم الفقه ودراسته من طرف الأندلسيين.

هكذا اهتم الأندلسيون بكتاب الموطأ وبشروحه وتلخيصه، فقد كانوا يرون أن العمل العلمي الأساسي لا يمكن أن يكون إلا بشرح واختصار «الكتاب الثاني بعد القرآن» ألا وهو الموطأ. فقد احتل هذا الأخير مكانة هامة في فكر الأندلسيين حيث صار محور نشاطهم العلمي، وهذا ما يفسر لنا هيمنة روح الاختصار والشرح والإيجاز، إلى حد جعل العقول تميل إلى الكسل والتقاعس عن السعي في الاجتهاد ودراسة الأصول نفسها بدلاً من أن تبقى في مستوى الفروع والمسائل والنوازل. فلأسباب تاريخية وحضارية لها ارتباط وثيق بمجتمع جديد أخذ يبني نفسه، ودولة جديدة شرعت في إقامة ركائزها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والدينية، كان لا بد أن يتخذ المذهب المالكي في الأندلس شكلاً خاصاً ألا وهو سد الضرورات، فكان عبارة عن حفظ آراء مالك وأصحابه ودراسة للفروع دون الأصول، كان لا بد أيضاً أن يعيش هذا البلد على تراث مالكي مقنن يتمثل في فقه المسائل والأجوبة والنوازل والأحكام والوثائق، أي إيجاد حلول مدققة لعديد من القضايا التي تصادف في الحياة اليومية، أو يحتمل حدوثها. فالواضحة والعتبية والمدونة، كلها تتعلق بالاجراءات والمسائل. لذا نلاحظ أن القاضي عياض، يصف القرنين الأول والثاني بالأندلس على أنهما يمثلان فترة رواة فقه مالك وأثر أهل المدينة وأصحاب دواوين المسائل وشراح الموطأ[269]. وقد ازدهرت من جانب آخر، كتب «الفتاوى» التي جمع مؤلفوها ما أجاب به كبار الفقهاء ممن وصلوا إلى درجة «الافتاء» على أسئلة وجهت لهم، لها علاقة بالحياة الاجتماعية والاقتصادية، «ككتاب أحكام السوق» كما نشطت كتب الفروع المالكية التي كان يطلق عليها اسم كتب الوثائق أو الشروط. وقد حفظ لنا الونشريسي كل ذلك في موسوعته الكبرى «المعيار»[270] والتي تؤكد قراءتها ما كان للفقه المالكي من آثار عميقة في نواحي الحياة بالغرب الإسلامي، كما تبين الكثير من دقائق التقاليد والسنن التي جرى القضاء بها في هته البلاد.

يضاف إلى ذلك، ما لقيه المالكية من تشجيع واحترام وتبجيل من الأمراء الأمويين، فقد أوكل هشام الرضا مهمة تأديب أولاده لزياد شبطون، كما استحدثوا منصباً جديداً في الدولة

---

(268) محمد أبو زهرة ـ مالك ـ حياته وعصره. آراؤه وفقهه ـ القاهرة: ط 1952.2 . ص 15 - 16. الدباغ ـ معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان ـ تونس 1320 هـ ج 2 . ص 49.

مقدمة ابن خلدون ـ ص 450. و H. R. Idriss. Op. cit. p. 35 sp.

(269) A.M.Turki-La place d'Averroes juriste dans l'histoire du Malikisme et de l'Espagne. P. 34.

(270) مصدر آنف.

سموه منصب « المشاور » وهو أعلى من منصب القاضي، كان يتولاه أعلام المالكية وأول من كان قد حظي به،هو « يحيى بن يحيى الليثي » وذلك في عهد الأمير عبد الرحمن الثاني، فكان هذا الأخير لا يقدم على رأي أو عمل إلا بمشورته، كما فرض المالكية وجودهم في الميدان التعليمي. فعيسى بن دينار درس المسائل، كما أن عبد الملك بن حبيب، درس فقه مالك بجامع قرطبة، وكان لا يدرس إلا كتابه « الواضحة » وموطأ مالك.

ويذهب الأستاذ « التركي » إلى أن أندلسيي أواخر القرن الثاني والثالث للهجرة لم يرثوا شيئاً يذكر من تعلق مالك الأساسي بالأحاديث النبوية وبالمنجهية الأصولية التي ضبطها في الموطأ، وأن علينا أن ننتظر نهاية القرن الرابع الهجري لنشهد، اهتماماً جديداً وحقيقياً دائباً وخلاقاً في هذين الميدانين، أي الاهتمام بالحديث وبالمنهجية الأصولية. بالإمكان التأكيد أيضاً على أن فقهاء المذهب المالكي بالأندلس، حادوا عن استعمال الاجتهاد والرأي والنظر والجدل سواء في ميدان أصول الفقه أو ميدان أصول الدين. وبذلك وجدت الأندلس نفسها في وضعية خاصة لا تعتبر أبداً على أنها شاذة. ولم يظهر معارضون لها حتى القرن الخامس الهجري(271).

إن الطابع الطاغي على المالكية بالأندلس هو طابع الاهتمام بالمسائل والفروع، أي إن دراسة الفقه مضت على السبيل التقليدي وانصرفت عن الاهتمام بالأثر والحديث واكتفت بالرجوع إلى كتب الفروع والمسائل الخلافية التي أقرها شيوخ المذهب، وصار ذلك هو منهجهم الثابت الذي لا يحيدون عنه، ذلك أن كتبهم ومدوناتهم أصبحت هي الوحيدة المتدارسة، كما أن تكوين القضاة والفقهاء في الأندلس أصبح يقتصر على تدارس الملخصات المبسطة وكتب المسائل التي تزخر بالمسائل العادية التي تعرض في الحياة العامة كل يوم، وحكم المذهب فيها. وقد أدى ذلك بالفقهاء والقضاة أنفسهم، في بثهم في القضايا والنوازل المعروضة عليهم، إلى أن يكتفوا بالبحث في هته الكتب المقررة للأحكام، بدلا من الاجتهاد الشخصي فيها بالرجوع إلى الكتاب والسنة وما أثر عن الصحابة، أو البحث في أدلة مرتبطة بهته الأصول قصد استنباط الأحكام الشرعية(272).

ولم يتغير الأمر إلا مع نهاية القرن الثالث الهجري وبداية الرابع حيث بدأ نظام التعليم يعتمد الموطأ بجانب « المدونة » و« المستخرجة ». ويذكر القاضي عياض أنه ابتداء من ابن المكوى (ت 401 هـ) ظهر الاهتمام بنوع من التدريس، متوازن يعتمد على حد سواء الموطأ أو كتاباً مماثلاً والمدونة أو المستخرجة(273).

ويمكننا العثور على البدايات الأولى لهذا الاتجاه في منتصف القرن الثالث الهجري، أي قبل

---

(271) A. M. Turki- Polémiques... P. 45- 49.

(272) بالنثيا ـ تاريخ الفكر الأندلسي ـ ص 430.

(273) A.M. Turki. Ibid. P. 49.

إعلان الخلافة، حيث بدأ بعض الفقهاء يرفضون الطابع التقليدي الطاغي على الفقه المالكي محاولين رد الاعتبار للحديث والأثر كمصدر للأحكام ودليل في الاستنباط وللاجتهاد والنظر كمنهج في الفتوى، دون أن يتخلوا عن أدب المسائل. ويطلق على هته الحركة اسم «أهل الحديث»، من هم «أهل الحديث» هؤلاء؟.

قبل الإجابة عن هذا السؤال، نود الإدلاء بالملاحظات التالية:

1 ـ يربط الكثير من الدارسين ظهور هته الحركة بتأثيرات خارجية يعثرون عليها فيما يسمونه بتسرب الفقه الشافعي للأندلس، بل إن بعض الدارسين يعتبر أفراد تلك الحركة «شافعيين أندلسيين». «بالنثيا» على سبيل المثال، يعقد فصلاً للحديث عن فقهاء الشافعية بالأندلس، يحشر فيه «أهل الحديث» ضمن الشافعية[274]. غير أننا نعثر من جانب آخر على باحثين، يربطون هته الحركة بتأثيرات خارجية أيضاً، إلا أنهم يجدونها في ظاهرية داود الأصبهاني. «غولد تسيهر» على سبيل المثال، حينما يتحدث عن انتشار مذهب داود في أصقاع العالم الإسلامي، يؤكد على أن المغاربة في تشبثهم بصحيح البخاري وبالحديث، مدينون إلى المفسر الشهير، «بقي بن مخلد» القرطبي «فهذا المفسر الكبير لم يربط نفسه بأي تيار من تيارات الفقه المنتشرة في عصره (توفي سنة 276 هـ) بل كان يقيم أحكامه ويبني مسائله على الحديث فقط. بتعبير أفضل، كان يتبع في ذلك معاصره العراقي داود الظاهري[275]. ويفعل نفس الشيء مع المنذر بن سعيد البلوطي (المتوفى سنة 355 هـ) حيث يقول: «غير أننا نجد في القرن الرابع في الأندلس أهم ممثل للظاهرية، وهو المنذر بن زياد [هكذا] البلوطي (...) وقد حكي عنه أنه كان يتلقط كتب داود وينتصر لها»[276].

والملاحظ على آراء «غولد تسيهر» و«بالنثيا» وغيرهما من الدارسين أنها تهتم بالقراءة الخطية دون اعتبار الظرف النظري والتاريخي للأندلس، ولا حتى الإشكالية الخاصة بالفقه المالكي في الأندلس في ارتباط بمحيطها الواقعي. وحينما نتحدث هنا عن الظرف النظري والتاريخي لأندلس القرن الثالث الهجري، فإننا نعني بذلك ما يلي:

2 ـ لاءم الفقه المالكي حاجات المجتمع الجديد الآخذ في التكوين والنشأة، وامتزج بجميع نواحي الحياة الاجتماعية إلى حد أنه أصبح عصب الحياة في الغرب الإسلامي، وتلك ظاهرة تاريخية فريدة من نوعها. فالفقه المالكي، استجابة لظروف الحياة الجديدة وللمطامح التاريخية والدينية للأندلس والمغرب في ظل الأمويين والأدارسة، اتخذ طابع فقه غايته سد الضرورات على مستوى المعاملات ودرء الفتنة والاختلاف على مستوى العقيدة. غير أن هذا المجتمع نفسه،

---

(274) بالنثيا ـ نفسه ص 431 -441.

(275) I. Goldziher- Die Zahiriten. s. 115. The Zahiris. P. 109

(276) Ibid. s. 114.

بمجرد ما أن أخذ بأسباب التحضر والازدهار والاستقرار أظهر حاجات لم يعد الفقه المالكي ذي الطابع القائم على الفتاوى والفروع والمسائل يستجيب لها استجابة كافية؛ فاستنادا إلى كتب الرحالة والجغرافيين، يمكن القول إن القرن الثالث الهجري عرف بداية الحركة الاقتصادية والتجارية[277]. وهو أمر اتخذ مظهر انتشار الرفاهية والاستقرار الحضاري. وقد كان للعمل التجاري الخارجي دور كبير في هذا الدفع الاقتصادي، ذلك ان الموقع الجغرافي للأندلس ساعدها على أن تمثل مركز القيادة في التعاملات الملاحية البحرية، وأن تكون مركز ربط بين أوربا وأفريقيا وبين شرق العالم وغربه. حقق ذلك العمل التجاري الواسع غنى متزايداً للمجتمع الأندلسي. كما ساعد الدولة على أن تسير قدماً في سبيل إرساء دعائم مؤسساتها الإدارية والعسكرية، وأن تنظم نفسها حضارياً وسياسيا وفق النموذج الشرقي، ويذكر « بروفنصال » في هذا الصدد أن مجتمع المدن الأندلسية أصبح يتشبه بمجتمع المدن العباسية[278]، بل أصبح الأمراء الأمويون يدخلون تعديلات على النظم المتبعة في بلاطاتهم وقصورهم.

كل هته التجديدات، كـان لا بد أن تتعارض تعارضاً شديداً مع عقلية الفقهاء، الذين كانوا يستشارون في كل شيء. وكان بيدهم الحل والعقد. خصوصاً إذا أخذنا بعين الاعتبار أن عناصر جديدة أصبحت تلعب ذلك الدور. فمجلس الأمير أصبح يضم الشعراء والمغنين والعلماء والوزراء، كما أن الازدهار الجديد والرغبة في الأخذ بأسباب الرفاهية والتحضر في جميع مظاهر الحياة بما في ذلك المظهر الفكري والثقافي، خلقا حاجة ماسة إلى إحياء علوم الدين وبعث علوم الفقه والحديث على أسس جديدة قوامها الاجتهاد والنظر، لا الاقتصار على المسائل والنوازل. والملاحظ أن الأمراء الأمويين شجعوا هذا الاتجاه الجديد لا سيما عبد الرحمن الثاني (ت 238 هـ) وابنه محمد (ت 273 هـ). فقد تسلم هذا الأخير بعد وفاة أبيه مقاليد دولة زاهرة موطدة الأركان تنعم بالاستقرار والهدوء، لكن استقرارها ذلك ظاهري، تثوى خلفه تيارات معارضة ومضادة كتيار التجديد الذي أصبح يسري داخل المجتمع الأندلسي ودواليب دولته: إنها معارضة الفقهاء.

3 ـ لا ينبغي الاعتقاد أن هته المعارضة وليدة اللحظة، بل لها جذور عريقة لها ارتباط بنوعية العلاقة التي كانت تقوم بين السلطة الأموية والفقهاء منذ مجيء عبد الرحمن الداخل. فبعد موت هشام الرضا سنة 180 هـ، كان الفقهاء يمثلون سلطة قوية يمتزج فيها الوجه الديني بالوجه السياسي، إلى حد أن الفتنة التي عرفتها قرطبة وضواحيها في رمضان سنة 202 هـ في عهد الحكم

---

(277) Voir: L. Provençal- Histoire de l'Espagne musulmane. T. 3. P. 299. Paris. 1967.
وأيضاً: ابن حوقل ـ المسالك والممالك ـ ليدن 1872 ص 74 وما يليها.

(278) ليفي. بروفنصال ـ حضارة العرب في الأندلس ـ ترجمة ذوقان قرقوط. بيروت (د. ت) ص 50 وما يليها. وأيضاً: محمد عبد الحميد عيسى ـ تاريخ التعليم في الأندلس ـ القاهرة 1982 ص 90 وما يليها.

ابن هشام الرضا والمسماة « هيج الربض » أو « وقعة الربض »[279] كان وراءها الفقهاء. فهؤلاء لم يعجبهم البذخ والإسراف والهيبة التي أصبح الحكم ميالاً إليها، كما لم يعجبهم تصدع مركزهم الذي سما في عهد أبيه هشام، أدركوا كذلك أن سياسته ترمي في الخفاء إلى الحد من نفوذهم وإبعاد تحكمهم في شؤون الدولة، لذا شنوا حملة عليه في المنابر يؤلبون العامة عليه ويحذرونهم من مغبة انهيار الدين والدولة على يديه، خصوصاً وأنه كان ميالاً للهو يؤثر مجالس الشعراء والندماء على مجالس الفقهاء والعلماء. وقد لقيت دعوتهم تلك صدى كبيراً لا سيما في أوساط الفئات والطبقات التي كانت تبغض الأمويين لكبريائهم واستئثارهم بالمناصب والنفوذ، ومن هته الفئات: البربر والمولدون وسكان قرطبة، فقد كان هؤلاء دائماً على أهبة الخروج والعصيان كلما سنحت الفرصة[280]. ومع أن المعركة لم تنته بنصر من جانب الفقهاء، إلا أنها مع ذلك انتهت بمصالحتهم مع « الحكم » الذي أدرك مكانتهم وضرورة مهادنتهم وعدم المجازفة بمواجهتهم، رغم أنه كان قد اكتشف في سنة 189 هـ مؤامرة خطيرة لخلعه دبرها جماعة من الفقهاء المالكيين وعلى رأسهم يحيى بن يحيى الليثي وعيسى بن دينار، وعاقب المتورطين فيها بصلبهم بما فيهم أعمامه، لكنه لم يمسس بسوء جماعة الفقهاء.

وقد سار باقي الأمراء بعد الحكم، على هذا النهج القائم على التقرب من الفقهاء واجتناب مواجهتهم والعمل في نفس الوقت على تقليص نفوذهم، وذلك بتشجيع حركات التجديد الفقهية، وتلك هي السياسة التي نهجها الأمير محمد بن عبد الرحمن الثاني، فقد كان أكثر ميلاً إلى التجديد، لم يمكن الفقهاء من سلطانهم المطلق، بل سمح بالقيام بتدريس علوم جديدة في الأندلس، مثل علوم الحديث، ولم يقصر الأمر على « المدونة » أو على الواضحة »[281].

ويروي لنا ابن عذاري الكيفية التي قابل بها الفقهاء، بعض زعماء هته الحركة التجديدية أمثال « بقي بن مخلد » وتدخل الأمير محمد بنفسه لحمايته منهم، وذلك بتأمينه أولاً، ثم تنظيم مناظرة بين بقي ومعارضيه، حضرها الأمير بنفسه، فكانت مناسبة برهن فيها بقي عن قوة حجته وسعة اطلاعه مما زاده تكريماً وعلواً من قبل الأمير[282]. ولم تكن حادثة بقي هي الوحيدة التي تدخل فيها الأمير شخصياً لإنقاذ عالم من أهل الحديث من نقمة الفقهاء التقليديين بل كانت هناك حوادث كثيرة مماثلة كموقفه من الفقيه محمد بن عبد السلام الخشني (ت. 286 هـ) وقاسم بن

(279) انظر ابن عذاري المراكشي ـ البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب ـ نشرة بروفنصال وكولان ـ بيروت 1949 ج 2 ص 75.
نفح الطيب ـ ج 1/ ص 159 ـ المعجب ص 11.

(280) محمد عبد الله عنان ـ دولة الإسلام في الأندلس من الفتح إلى بداية عهد الناصر ـ القاهرة: ط 3. 1960 ص 228.

(281) الحميدي ـ جذوة المقتبس ـ ص 11.

(282) ابن عذاري ـ البيان ـ ج 2/ ص 109 - 110 ـ وانظر أيضاً: نوري معمر ـ محمد بن وضاح القرطبي مؤسس مدرسة الحديث بالأندلس مع بقي بن مخلد. الرباط 1403 هـ. 1983 م.

محمد بن سيار (ت 278 هـ)، وهما معاً من جماعة التجديد الفقهي .

إن رعاية أمراء بني أمية أنفسهم لزعماء الحركة التجديدية الدينية في الأندلس لتحمل أكثر من معنى فهي تعبير عن نيتهم الوطيدة في إبراز الشخصية الأندلسية المتميزة ثقافياً ، وهذا هو ما سيتوج مع عبد الرحمن الثالث الذي وضع الركائز الأولى لاستراتيجية العمل الثقافي الكفيلة ببناء المشروع الثقافي للدولة الأموية ، وهو ما سيظهر مع ابن حزم ، وظاهريته .

لذا يمكننا القول ، إن حركة أهل الحديث ، حركة نابعة من الحاجيات الجديدة للمجتمع الأندلسي في القرن الثالث الهجري الآخذ بأسباب التقدم الحضاري ، فقد استشعر هذا المجتمع أن الظروف التي ألزمت الفقه المالكي بأن يحصر نفسه في إطار سد الضرورات والافتاء في النوازل والمسائل ، قد ولت ، وأن الظروف الجديدة التي اتسمت بنمو العلم وازدياد الاهتمام بالكتب والمكتبات أصبحت تتطلب تطويراً للفقه نفسه وإصلاحه عن طريق إضفاء رداء الاجتهاد عليه ، أي أن الانتقال تم من مرحلة تاريخية عرف فيها المجتمع مسائل مستعجلة تطلبت الحل الحاسم والبث السريع سواء تعلق الأمر بالقضاء أو الإدارة أو تحصيل الأموال وجباية الخراج وتنظيم الحسبة ، فكانت المؤلفات الفقهية فيه في غالبها تعالج هته القضايا في صورة أسئلة مطروحة تقدم لها أجوبة ، إلى مرحلة تاريخية أخرى سمحت شروطها بمناقشة الأصول نفسها التي تعتمد في استنباط الأحكام للمسائل ، وإلى الرجوع إليها مباشرة عند الفتوى . فالسمة التي كانت في البداية طاغية على الإفتاء هي **سمة الرجوع لا إلى الموطأ ، أي إلى أحاديث الرسول نفسها ، بل إلى المدونة ،** فإن لم يوجد فإلى قول ابن القاسم في المسألة ، وإن لم يوجد ، إلى قول أصحاب المذهب على ما بينهم من تفاوت في الرواية والترتيب وهكذا ، أي **أن الإفتاء في جوهره تقليد** لفتاوى سابقة دونما محاولة للخروج عنها ، وهو بهذا المعنى ينحصر في **نحت جواب النازلة على أجوبة بعض شيوخ المذهب في نوازل مماثلة (أي القياس على قياس) .**

أما المفهوم الجديد الذي سيعطيه زعماء هته الحركة الفقهية للإفتاء فيقوم على اعتباره **اجتهاداً .** على المفتي أن يرجع إلى الموطأ نفسه وإلى الأثر وإلى أقوال الصحابة والتابعين ، لا أن يحصر نفسه في أقوال شيوخ المذهب ، عليه **أن يستنبط الأحكام من أصولها وأدلتها ، لا أن يقلد فروعها ليبلغها نيابة عن شيخه .** الاجتهاد في منظور « أهل الحديث » ينبغي أن يبقى اسماً على مسمى **أي بذلاً للجهد ومحاولة للرجوع إلى النصوص نفسها بحثاً فيها عن حكم النازلة ، لا تقليداً متقاعساً .**

هذا هو جوهر الثورة الفقهية التي جاءت مع هؤلاء ، إنها ثورة أرادت رد الاعتبار للأصول بجانب الفروع ، كما حاولت الانتصار لجانب آخر من البحث الفقهي بقي مهضوماً منذ دخول المالكية إلى المغرب والأندلس ، وهو جانب البحث في أدلة الاستنباط نفسها . سيما وأن طريقة المالكية الأوائل في البحث والتدوين الفقهي متأثرة بطريقة الحنفية ، فتلامذة مالك كانوا يحملون

إليه مسائل على النمط المتبع في بناء الفقه الحنفي، ويطرحونها في مجلسه، فكان يجيب عنها بما ثبت عنده وصح من الروايات، وكتاب الأسدية نفسه الذي وضعه أسد بن الفرات والذي منه استخلص الإمام سحنون المدونة بعد عرضه على ابن القاسم، يتبع ما يسمى بطريقة الفقهاء أو الحنفية. بينما الطريقة التي سوف ينادي بها أهل الحديث، طريقة أصولية تقوم على تقعيد الأصول والأدلة تقعيداً كلامياً وبأسلوب مشابه لأسلوب الجدال والكلام، ولما كانت هته الطريقة هي الطاغية على المؤلفات الأصولية والفقهية الشافعية، اعتقد الكثير من الباحثين أن زعماء حركة أهل الحديث شافعيون، حقاً، انهم مطلعون على الشافعية، بل انهم هم الذين أدخلوا كتب الشافعي لا سيا «الأم» إلى الأندلس حسب بعض الروايات، لكن هذا لا يعني بالضرورة أنهم شافعيون، إنهم ماليكون اهتموا أكثر فأكثر بالمنهجية وتقعيد الأصول، كما اهتموا بعلم الحديث، أي باختصار، شملتهم ريح الاجتهاد والنظر التي هبت على الأندلس منذ نهاية القرن الثالث والتي ستبلغ أوج قوتها في القرن الخامس الهجري في شخص ابن حزم وابن عبد البر والباجي.. لتنتهي مع الأول إلى رفض المذهبية.

تتحدث المراجع عن بقي بن مخلد (201 -276 هـ) كرائد من رواد مدرسة الحديث وكعلم من أعلام المجددين في ميدان التفسير والحديث. يذكره النباهي على أنه ممن ولي القضاء وكان ينهج فيه أسلوب التحفظ والاحتياط من المشتبهات متمهلا فيا خالجه فيه شك[283]. كما ذكره «الخشني» ممن عرض عليهم القضاء فأبى[284]. أما «المقري» فيعتبره ممن هم أحق بالسبق والتقدم، نال مكانة عالية في العلم وكثر شيوخه الذين يربون على مائتين وأربعة وثمانين[285]، والمتصفح لأسمائهم يلاحظ من بينهم أصحاب مالك والإمام أحمد نفسه، وأبو ثور صاحب الشافعي وأستاذ الإمام داود الظاهري. لهذا تضعه بعض المراجع القديمة في مرتبة علمية مشابهة لمرتبة مسلم والبخاري[286]، ويذكر ابن الفرضي أن بقي ملأ الأندلس حديثاً ورواية وأنكر عليه أصحابه الأندلسيون كتب الاختلاف وغرائب الحديث وأغروا به السلطان، لكن الله أظهره عليهم وعصمه منهم فنشر حديثه وقرأ للناس روايته. وقد أدخل إلى الأندلس مصنف أبي بكر ابن أبي شيبة، مما عرضه لمقاومة عنيفة من طرف الفقهاء الذين كانوا يكتفون بدواوين المسائل. كما تتفق جميع المصادر أن له كتاباً في «تفسير القرآن» قال عنه ابن حزم «فهو الكتاب الذي أقطع قطعاً لا أستثني فيه أنه لم يؤلف في الإسلام تفسير مثله» كما يقول عنه مؤلفه إنه «كان

(283) النباهي ـ تاريخ قضاة الأندلس ـ ص 63 - 65.

(284) الخشني ـ قضاة قرطبة. ص 8.

(285) المقري ـ النفح ـ ج 2/ ص 518. ـ تذكرة الحفاظ. II. ص 629 - 631.

(286) الحميدي ـ جذوة المقتبس. ص 167 ـ ابن الفرضي. 1/ ص 91. الداودي ـ طبقات المفسرين. بيروت 1973. ج 1/ ص 116 ـ النفح ـ ج 2/ ص 518 ـ ابن الكثير ـ البداية ج 11/ ص 56 - 57. ابن بشكوال ـ الصلة 1/ ص 118.

متخيراً لا يقلد أحداً، وكان ذا خاصة من أحمد بن حنبل»[287]. وتذكر المصادر أيضاً من تواليفه مسنده الذي روى فيه من الأحاديث ما يزيد على نيف وألف وثلاثمائة صحابي وقام بترتيب حديث كل صحابي على أبواب الفقه وأبواب الأحكام. ويذكر له المقري كتاباً آخر بعنوان «فتاوى الصحابة والتابعين»[288]، كما يذكر له ابن خير كتاباً بعنوان «ما روي في الحوض والكوثر»[289].

ويأتي بعد «بقي»، «ابن وضاح» واسمه الكامل هو أبو عبد الله بن محمد بن وضاح، وكان يدرس بقرطبة، اعتنى هو الآخر بالحديث حتى أطلق عليه اسم «محدث قرطبة»، لكنه لم يبلغ في ذلك شأو منافسه «بقي»، وقد توفي سنة 363 هـ[290].

تتحدث المراجع أيضاً عن فقيه معاصر «لبقي» يدعى محمد بن عبد السلام الخشني (ت 286 هـ) وقد تعرض لنفس المحنة التي تعرض لها بقي من طرف الفقهاء لولا حماية الأمير محمد له. ويتحدث ابن الفرضي عن محدث يدعى قاسم بن محمد بن قاسم بن سيار (ت 277 هـ) وهو قرطبي سمع في المشرق من كبار الشافعية كالمزني وغيره. ويقول عنه ابن الفرضي إنه كان من مناهضي التقليد وعن دعاة الاجتهاد وإعمال النظر» وكان يذهب مذهب الحجة والنظر وترك التقليد ويميل إلى مذهب الشافعي»، كما يذكر له مؤلفات، واحد منها في «الرد على العتبي» والآخر في «خبر الواحد». وقد ولاه الأمير محمد قيماً على وثائقه[291].

ومن تلامذة «بقي» أيضاً «قاسم بن أصبغ القرطبي» المعروف بالبياني. وقد سمع من «بقي» و «الخشني» و «ابن وضاح» ورحل إلى المشرق حيث سمع من كبار علماء بغداد خصوصاً الترمذي وعبد الله بن أحمد بن حنبل وابن قتيبة والمبرد، كما سمع بمصر على مشاهير الرواة وكذا بالقيروان. وقد ذاع صيته حينما عاد إلى الأندلس واشتهر علمه إلى حد أن الأمير محمد كلفه بتدريس ابنه عبد الرحمن الذي سيلقب بالخليفة الناصر فيما بعد. كما كان يشاوره في الأحكام، كما يتحدث ابن الفرضي عن سعة بصره بالحديث والرواية. وقد عاش بين الفترة المتراوحة بين سنة 244 و 340 هـ[292].

---

(287) ابن حزم ـ رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها ـ ص 357 - 358.

(288) المقري ـ النفح. ج 2/ ص 519 ـ وأيضاً عبد السلام أحمد الكنوني ـ المدرسة القرآنية في المغرب من الفتح الإسلامي إلى ابن عطية. ج 1. الرباط 1981. ص 154 ـ تذكرة الحفاظ ج 2. ص 629 -631.

(289) فهرست ابن خير ـ نشرة كوديرا (1893). الطبعة 2. 1963 ـ بغداد ص 300.

(290) ابن الفرضي ـ تاريخ علماء الأندلس. 2/ ص 73 ـ ترتيب المدارك للقاضي عياض. 4/ ص 436 - 437.

(291) ابن الفرضي. 1/ ص 356. ـ النباهي ـ تاريخ قضاة الأندلس ص 13 - 14.. المقري ج 3/ ص 6. و ج 5/ ص 97. ـ جذوة المقتبس. ص 63 - 65. بغية الملتمس. ص 103. ابن حيان ـ المقتبس ـ نشرة محمود علي مكي ص 250 - 252.

(292) ابن الفرضي ـ نفسه. ص 364 - 367.

ومن أكبر فقهاء مدرسة الحديث، المنذر بن سعيد البلوطي (273 - 355) [293] هـ. درس بالأندلس والحجاز ومصر. « وكان مذهبه في الفقه مذهب النظار والاحتجاج، وترك التقليد » [294]. و« كان بصيراً بالجدل منحرفاً إلى مذاهب أهل الكلام، لهجاً بالاحتجاج [295]. ويذهب ابن الفرضي أيضاً إلى أنه « كان عالماً باختلاف العلماء، وكان يميل إلى رأي داود بن علي بن خلف العباسي ويحتج له ». غير أن النباهي يؤكد أنه « إذا جلس مجلس الحكومة، قضى بمذهب مالك بن أنس وأصحابه الذي عليه العمل في بلده، ولم يعدل عنه » [296]. أما ابن حزم فيؤكد نفس الشيء لكنه لا يصفه بأنه ظاهري، بل يقول « كان داودي المذهب، قوياً على الانتصار له » [297]. ويذكر من مصنفاته: « كتاب الإبانة عن حقائق أصول الديانة ».

هؤلاء الفقهاء وأمثالهم، هم زعماء حركة أصحاب الحديث الذين شجعهم أمراء وخلفاء بني أمية منافسين بهم التيار الفقهي التقليدي المتجذر في أوساط العامة في كبريات المدن خصوصاً قرطبة وأشبيلية، وذي الكلمة المسموعة من طرف أغلب الفئات الاجتماعية فيها. فحركتهم إذن حركة تريد أن **ترد للاجتهاد دوره الأساسي في البحث الفقهي، كما تريد أن ترجع للسنة، كدليل من أدلة استنباط الأحكام، مكانتها. فهي ثورة على التقليد الفقهي الذي حصر الاجتهاد في أقوال شيوخ المذهب، ومحاولة لإصلاح المذهب المالكي نفسه بتخليصه من هيمنة طابع المسائل والفروع الطاغي عليه.**

وكدليل على تشجيع الخلفاء لهذا الاتجاه، فإن الخليفة عبد الرحمن الناصر عين المنذر بن سعيد البلوطي قاضياً وصاحباً للصلاة والخطابة بجامع الزهراء، رغم ما يقال عنه من أنه كان « داودياً ». وكمظهر أيضاً من مظاهر تقليص هيمنة الفقهاء ومراقبتهم لشؤون العلم والثقافة، ندب عبد الرحمن الثالث ابنه الحكم للقيام بمهمة رعاية العلم والعلماء. ويحكي صاعد الأندلسي في طبقاته أن ما جمعه الحكم من كتب ومؤلفات بعد انتدابه « يضاهي ما جمعته ملوك بني العباس في الأزمان الطويلة » [298]. وقد ساعد هذا الوضع الثقافي الجديد على استجلاب العلماء المشارقة إلى قرطبة، وعلى الاهتمام بالكتب واستجلابها، وفي هذا الاتجاه تم ربط علاقات ثقافية بين الخليفة الناصر وامبراطور بيزنطة الذي قدم للأول كتاب « ديوسقوريدس » وأرسل معه من يترجم من اللغة اليونانية. فازدهرت التأليفات من جهة، كما نشطت حركة الحصول على المؤلفات من كافة البلاد الإسلامية.

---

(293) ابن الفرضي ـ نفسه. 2/ ص 144 - 145. ـ النباهي ـ تاريخ قضاة الأندلس. ص 66 - 75. الخشني. قضاة قرطبة. ص 120. الحميدي ـ جذوة المقتبس ص 326.

(294) ابن الفرضي ـ 2/ ص 144.

(295) نفسه.

(296) النباهي ـ ص 74 - 75.

(297) ابن حزم ـ نفسه ص 358.

(298) صاعد ـ طبقات الأمم ص 88.

غير أن هذا الانفتاح تم في إطار سني متشدد. إذ على الرغم من التجديد الذي عاشته الأندلس في كل الميادين منذ عهد الأمير محمد حتى الحكم بن عبد الرحمن الناصر، يلزمنا التأكيد على أن هؤلاء الأمراء والخلفاء شنوا حملات عنيفة على أتباع كل المذاهب والعقائد اللاسنية وعلى الخصوص الاعتزال والتشيع ومذهب ابن مسرة القرطبي إذ بالرجوع إلى الجزء الخامس من المقتبس لابن حيان يتبين لنا بوضوح[299] كيف أن الخليفة الناصر «حماية منه للسنة وانكاراً للبدعة»، كلف صاحب قرطبة بتتبع آثار كل من يقول بمذهب ابن مسرة» والتنقير عنهم والقص لآثارهم وطلب الدلائل عليهم والإيقاع بمن صح لديه أنه منهم أو متول»، كما أصدر الناصر في ذلك كتاباً أنفذه إلى أقاليم ملكه بشأن هؤلاء «المبتدعة» أورده ابن حيان[300]. والملاحظ أن كتاب الناصر ذلك يركز بقوة، اعتماداً على آيات قرآنية، على ضرورة عدم التفرق، واجتناب ما يؤدي إلى الاختلاف: ألا وهو الجدال في الدين وفي آيات الله. كما يحصي أفكار ابن مسرة ذات الأصول الفلسفية والاعتزالية كالقول بخلق القرآن وأن له ظاهراً وباطناً والقول بفناء أهل الجنة والنار، مبيناً أن أصلها الجدال والتأويل. ومما يؤكد أن هذا الموقف هو السائد، ما يذكره ابن حزم في «رسالة فضل الأندلس» من أن مذهب ابن مسرة لم يكن مقبولاً في الأندلس لأنه مذهب غير سني، فهو يقول ما نصه: «ومحمد بن عبد الله بن مسرة في طريقه التي سلك فيها... لا نرضى مذهبه[301]». ولا يمكن أن يفهم عدم الرضى هذا، إلا في حدود سياسية وايديولوجية، فهو رفض للايديولوجيا الباطنية الاسماعيلية التي تؤسس دولة الفاطميين، الخصوم السياسيين والعقائديين. وفي حديثه عن علم الكلام بالأندلس، يشير إلى أن هته الأخيرة «لم تتجاذب فيها الخصوم ولا اختلفت فيها النحل[302]. وحتى نكون فكرة على سنية اتجاه حركة أهل الحديث وكراهيته لعلم الكلام ونبذه لكل الأفكار غير السنية، نشير إلى أن «بقي بن مخلد» زعيم التيار المعارض للاتجاه الفقهي التقليدي هو الذي تكلف بالرد على «خليل الغفلة» أحد المعتزلة الأندلسيين وباقي من يسير في ركبه، كما أنه ناظره وبعدما تأكد من أنه يقول بخلق القرآن خاطبه قائلاً: «والله لولا حالتك، لأشرت بسفك دمك، ولكن قم فلا أراك في مجلسي بعد هذا الوقت»[303].

لقد عايش بقي في الشرق، المحن التي تسببت فيها المعتزلة للفقهاء ومن بينهم الإمام أحمد، فقد درس ببغداد في عهد المأمون وعلى الإمام أحمد نفسه، كما كان يتوجه إلى داره ليأخذ عنه،

---

(299) ابن حيان ـ المقتبس. نشرة شالميتا ص 20 - 30.

(300) نفسه. ص 26 - 29.

(301) ابن حزم ـ رسالة فضل الأندلس ـ ص 369.

(302) نفسه ص 367.

(303) ابن الفرضي ـ تاريخ علماء الأندلس ج 1 / ص 139.

في زي متسول، مخفياً أوراقه وأدواته، بسبب محنة الإمام ومنعه من التدريس[304]. فحملة بقي على المعتزلة، لا ينبغي أن ينظر فيها إلى الجانب الديني والعقائدي المتمثل في الدفاع عن التوحيد ومذهب السنة والجماعة فقط، بل وأيضاً إلى جانبها السياسي. ففي هجومه على أصحاب البدع، كان ينتقم لأحد المدافعين عن «عقيدة السلف» والمناصرين لمذهب السنة والجماعة ضد فلول معارضيه الذين لم يكونوا مجرد خصوم دينيين، بل وأيضاً خصوماً سياسيين، جعلت منهم الدولة العباسية في وقت ما، منظريها.

لهذا فالإطار العام الذي جدد فيه أصحاب مدرسة الحديث، الثقافة الدينية الأندلسية، هو إطار المذهب المالكي نفسه والفكر السني، وقد اتخذ الاصلاح على يدهم صورة الرجوع إلى المالكيــة في صفـائهـا الاول ورد الاعتبـار للاجتهـاد والعـودة إلى النصـوص، لا سيما السنـــن والأحاديث، بل إن ابن حزم نفسه في نقده للمالكيين التقليديين، كان يعيب عليهم ترك مالك الحقيقي والتشبث بكتب المسائل، أو الوقوف عند المدونة أو المستخرجة دون تجاوزهما. إن ما ينتقده فيهم، هو ترك روح المذهب المالكي نفسه وتقليد أصحاب المذهب وشيوخه، وقد حدث في أيام «الفتنة البربرية» أن كان الناس في فزع من «هجوم البربر» عليهم بقرطبة فسألوا فقهاءهم الجمع بين المغرب والعشاء لئلا يتعرض لهم «متلصصة البربر» في المنعطفات والدروب المظلمة فما استطاعوا أن يفتوهم بذلك، جموداً عند حد التقليد[305]. كما أن وقوف الفقهاء عند حدود التقليد أدى إلى ضعف علم الحديث ومعرفة الصحيح من الضعيف، فحل مكان الجرح والتعديل (= نقد الراوي وأحياناً نقد الرواية) التقليد والنقل. لذا، **فإن الانتصار للحديث من طرف أصحاب حركة الحديث، كان انتصاراً للاجتهاد النقدي، وثورة على التقليد ورجوعاً بالمالكية إلى ينابيعها الأولى، لا ثورة عليها، كما يذهب إلى ذلك البعض**. وابن حزم واع تمام الوعي بموقعه الفكري داخل هته الحركة، فهو حينما يتحدث عن مذهبه يقول: «نحن معشر المتبعين للحديث المعتمدين عليه، أهل السنة والجماعة حقاً بالبرهان الضروري وإننا أهل الإجماع كذلك». كما يقول: «مذهبنا الذي تخيرناه، من مذاهب أصحاب الحديث»[306].

إن سياق الفكر الحزمي، هو تيار حركة أهل الحديث التي اتسمت مواقفها الفكرية بمناهضة

---

(304) ابن أبي يعلي الحنبلي ـ طبقات الحنابلة ـ نشرة حامد الفقي ج 1 / ص 79. القاهرة 1350 هـ. 1931 م. وربما هذا ما يفسر لنا أيضاً مَيْلَ الكثير من الدارسين، والأجانب على الخصوص، إلى مماثلة حركة أصحاب الحديث بالمذهب الحنبلي، في اطار وقوعهم فريسة منهج التأثير والتأثر، مما حال بينهم وبين ادراك أن وراء التماثل والتشابه في المواقف. ثمة منبع مشترك ينهل منه أصحاب الحديث والحنابلة معاً. إنه عقيدة السلف. انظر مثلاً: I.Goldziher - die zahiriten. s. 86 - 87

(305) ابن حزم ـ الرد على ابن النغريلة اليهودي ورسائل أخرى ـ نشر إحسان عباس ـ القاهرة 1960. ص 23.

(306) ابن حزم ـ الإحكام في أصول الأحكام ـ نشر أحمد شاكر ـ القاهرة (د.ت) (في مجلدين) ص 494 ورسالة فضل الاندلسى ص 367.

التقليد، كمحاولة لإخراج الفقه المالكي من دوامة المدونات والمختصرات التي تردى فيها، لأسباب معينة، على يد مجموعة الفقهاء الذين أفرغوه من مضمونه الاجتهادي الحقيقي، ليحيلوه إلى فتاوى تحفظ وتقلد ويقاس عليها في كل النوازل والمسائل. وإذا كان الاتجاه التقليدي الفقهي قد أزيح نهائياً من مشهد الأحداث السياسية والثقافية طيلة النصف الثاني من القرن الثالث، والنصف الأول من القرن الرابع، وهي أبهى عصور الدولة الأموية في الأندلس وأزهاها، فإنه لظروف سياسية تمكن من أن يحتل من جديد الصدارة. ذلك أن استبداد الحاجب محمد بن أبي عامر بالسلطة، بعد موت الحكم المستنصر بالله ابن الخليفة الناصر سنة 366 هـ، وتوريثه لها في أبنائه من بعده، خلق ظروفاً جديدة في الأندلس مخالفة لسابقتها. فلأن حكم المنصور بن أبي عامر، لم يكن يقوم على أية شرعية دينية، لم يتورع في اختلاق الأفانين والأساليب في الحصول على الشرعية، وذلك بارضاء العامة واستجلاب عطفها، فتظاهر بمحاربة الأفكار التي عرفت مرتعها الخصب في العهد السابق عليه كعلم الكلام والفلك وسائر العلوم التي شجعتها حركة أهل الحديث. وبذلك تنكر للانفتاح الذي عرفه الفكر الأندلسي منذ عصر الإمارة بتشجيع من الأمويين وفقهاء حركة أهل الحديث، وقد تمثل ذلك في شن حملة على كتب الفلسفة والعلوم القديمة. ويستفاد مما كتبه صاعد الأندلسي[307] أن المنصور العامري بمجرد ما علم بوفاة « الحكم » عمد إلى خزائنه وخزائن والده « عبد الرحمن الناصر » الجامعة لكتب العلوم وأمر بعض الفقهاء بإحراقها، ومبالغة منه في الحرص على التقرب من الفقهاء، وعدم الدخول في مواجهة معهم، لأنهم كانوا يشكلون في الأندلس طبقة يهاب جانبها، وكان أهم منصب في الدولة بعد الخليفة مقصوراً عليهم، ألا وهو منصب المشاور، تظاهر المنصور بالعطف عليهم مبيناً الزهد والتقوى والورع ليضمنهم إلى جانبه كحراس للشريعة... وحسب ما يذكره القاضي عياض، كانت العلاقة بين المنصور والمالكية، علاقة صراع صامت، فقد حرص من جهته على ألا يقوم بعمل ما إلا بمشورتهم، لكنه وفي نفس الوقت، كان يخلق الضغائن والأحقاد بينهم كي يفرقهم ويشتتهم. أما الفقهاء من جانبهم، فلم يسكتوا عن كل شيء، وإن كانوا قد سايروه في بعض الأمور، رغم اقتناعهم بعدم انسجامها مع مذهب مالك، لكنهم لم يخفوا رأيهم في لا شرعية نظامه، بل عارضوا قراره في أن تصلي صلاة الجماعة في مسجد مدينة الزاهرة التي ابتناها بجانب قرطبة، استناداً إلى قول مالك: لا يجمع في بلد واحد في جامعين[308]. وإذا كان المذهب المالكي في الأندلس عرف تطوراً كبيراً في عصر الإمارة ثم الخلافة، يتمثل في ترك التقليد وإذكاء روح الاجتهاد والبحث، لا سيما على يد أهل الحديث، وإذا كانت هته الحركة وضعت حداً فاصلاً بين تصورين متعارضين للاجتهاد: تصور يعتبره تقليداً ورجوعاً إلى ما أفتاه الشيخ،

(307) صاعد ـ طبقات الأمم ـ ص 88 - 89.

(308) القاضي عياض ـ المدارك ـ ج 4. الرباط. 1970. ص 104 و 238. ج 3. الرباط 1968. ص 113. و 325 و 372.

والثاني ينظر اليه على أن فيه رجوعاً إلى السنة والأثر واتباع الصدر الأول والنظر في روح الشريعة بغية فهم مقاصدها، فإن حركة المنصور العامري، كان من أهدافها الرجوع بالفقه المالكي إلى مرحلة التقليد وحصر مهمة الفقيه في إصدار الفتاوى المطلوبة. ويذكر القاضي عياض أيضاً، أن المنصور فعل نفس الشيء مع المؤرخين، حينما جعل التأريخ خطة خاصة خاضعة لرقابته، وقلد أحد كبار الفقهاء مهمة تدوين الأحداث.

ونجد أن الفتنة التي عرفتها الأندلس بعد الاستبداد العامري، قوت هذا الاتجاه، اتجاه استغلال الفقه والشريعة لإرضاء وتبرير المواقف غير الشرعية، وقد سار فيه مجموعة من الفقهاء الذين ردوا للتقليد مكانته. كما أن انقسام الأندلس إلى ممالك صغيرة مستقلة، حول الفقيه إلى موظف رسمي يصنع الفتاوى. ويصف لنا «ابن فرحون»[309] حالة العلماء والفقهاء الذين كانوا مكرمين معززين من طرف «عبد الرحمن الناصر» وابنه «الحكم» وما آلت اليه في عهد المنصور ابن أبي عامر حيث أصبح الكثير منهم يتعاطون بعض المهن الوضيعة كسباً للعيش، بينما يقدم المنصور عطاياه الضخمة لفقهاء كانوا في الهامش، مقابل ما يصنعونه أو يكتبونه خدمة لأغراضه.

أمام هذا الوضع، القائم على استغلال الفقه، وتسخيره لأغراض السياسة الظرفية ولمصالح السلطان، أمام انزلاق بعض الفقهاء في متاهات ودروب التقليد وتبرير المواقف غير الشرعية، أصبح الانتصار للحديث، والمناداة بالاجتهاد، والثورة على التقليد، من جديد أكثر استعجالاً وراهنية. بل يمكن القول إنه تقوى أكثر منذ نهاية القرن الرابع الهجري ومطلع الخامس، حيث اقترن شعار الإصلاح برد الاعتبار للاجتهاد والعودة إلى الأصول، لا سيما السنن والأحاديث. وإذا كنا قد أشرنا آنفاً، إلى أن سياق ظاهرية ابن حزم، هو تيار حركة أهل الحديث التي اتسمت مواقفها بمناهضة التقليد، فإننا لا نريد بذلك أن نحددها ونحصرها (أي ظاهرية ابن حزم) في هذا الجانب وحده، وإلا كانت سلفية، كباقي النزعات السلفية الرامية إلى مقاومة التقليد وإعطاء الفقه مضمونه الاجتهادي الحقيقي من خلال العودة إلى الأصول كالحنبلية والظاهرية. فالفحص الدقيق للمفاهيم الأساسية التي يستند إليها المذهب الظاهري الحزمي يبين أن له جانباً آخر يجعله أكثر من مجرد مذهب يدعو إلى العودة إلى «الأثر» ويتمسك بالدلالة الحرفية للنص، فهو بجانب الإقرار بحقائق الشرع، يلح على وجود حقائق العقل المتمثلة في أوائله ومبادئه الأساسية التي تستند اليها المعرفة البرهانية العقلية والتجريبية. فبعض تلك الأوائل يعود إلى الحس، وبعضها يرجع إلى الفكر متخذاً صورة أفكار أساسية مشتركة تملك بداهتها في ذاتها، وتصلح كمعايير للحكم على صحة النتائج، وتضمن صلابة وتماسك البناء المنطقي المشيد عليها. من هنا إمكانية المنطق وضرورته، لا سيما عمليته الأساسية: القياس المنطقي، وإمكانية

(309) أنظر ـ ابن فرحون ـ الديباج ص 213. وابن بشكوال ـ الصلة. 1 / ص 238. والحميدي ـ الجذوة. ص 377 و 183. والضبي ـ بغية الملتمس ـ ص 514 و 271. النبهاني ـ تاريخ قضاة الأندلس ص75.

العلوم التجريبية، باعتبار أن في الإنسان «قوة تمييز طبيعية» أو قوة حادسة، تمكنه من إدراك خصائص الأشياء وطبائعها...

وهذا ما سوف يتأكد في الفصل اللاحق الذي سينصب فيه الاهتمام على فحص المفاهيم الأساسية للنظام الفكري الحزمي.

الفصل الخامس

المفاهيم الأساسية للنظام الفكري الحزمي

لم يعمل الخليفة الناصر على تشجيع حركة أهل الحديث ودعم اختياراتها المتمثلة في الرجوع إلى الأصول وإذكاء الاجتهاد ومقاومة التقليد في مجال الشرعيات، بل حاول أيضاً أن يعمل على خلق حركة علمية، تهتم بعلوم الأوائل وبترجمتها، وبجمع المصنفات الأساسية فيها. وقد كان من نتائج هذا النشاط الذي عرفته الدراسات العلمية في الأندلس، أن اطلع علماؤه على أهم مصنفات أرسطو على الخصوص، لا سيما في الفيزياء والفلسفة. ويتضح لنا من ردود ابن حزم على المتكلمين (المعتزلة والأشاعرة وغيرهم) وعلى الفلاسفة أيضاً (الكندي والرازي الطبيب) أنه كان على اطلاع جيد بنظريات أرسطو في الفيزياء والكسمولوجيا، إلى حد أنه بنى عليها مواقفه، واتخذها سنداً ومرجعاً، هذا فضلاً عن معرفته الواسعة بالمنطق الأرسطي، وهو ما يظهر في محاولته تكييفه كي ينسجم والعلوم الفقهية حتى يعاد تأسيس هته الأخيرة عليه.

لذا فالمشروع الفكري الحزمي، أشمل من أن يكون إفرازاً لحركة أهل الحديث، فهته الأخيرة لا تعكس سوى إحدى اهتماماته، فهو مشروع تجديد في الشرعيات، كما أنه مشروع ثورة في العقليات والطبيعيات. وهذا ما تعكسه مفاهيمه الأساسية:

1 - الله:

خالق كل شيء دونه. وهو واحد لم يزل ولا يزال. خلق كل شيء لغير علة أوجبت عليه أن يخلق «ومن جعل شيئاً مما دون الله غير مخلوق خالقاً، فقد خالف الله تعالى في قوله «خلق كل شيء». وأنه ليس كمثله شيء، ولا يتمثل في صورة شيء مما خلق، والنبوة حق، وجميع الأنبياء مخلوقون كسائر الناس.[310]

2 ـ الطبيعة:

هي في نظر ابن حزم طبائع خلقها الله في الأشياء، فهي «صفات موجودة في الشيء يوجد بها

---

(310) ابن حزم ـ المحلى ـ نشر أحمد شاكر. ـ بيروت. (د. ت). الجزء الأول. ص 32-33.

على ما هو عليه، ولا يعدم منه إلا بفساده وسقوط ذلك الاسم عنه»[311]. فالله خلق الأشياء حسب أنواع ذات طبائع لا يمكن قلبها أو تغييرها. والكون خاضع لسنن وشرائع الهية ثابتة «وكل هذه الطبائع والعادات مخلوقة خلقها الله عز وجل فرتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً ولا يمكن تبدلها عند كل ذي عقل، كطبيعة الإنسان بأن يكون ممكناً التصرف في العلوم والصناعات إن لم يعترضه آفة...»[312].

وكما هو ملاحظ، يسير ابن حزم في هذا الجانب، في اتجاه معاكس للأشعرية التي أنكرت الطبائع وأنكرت أن توجد في الأشياء صفات ثابتة وذاتية. ويلح على أن الطبائع ليست عادات في الأشياء قابلة لأن تتصور زائلة عن الشيء، بل هي طبائع وخلائق تخضع لسنن ثابتة لا تتبدل إلا بأمر الله، ويكون ذلك في المعجزة. فهته الأخيرة، خرق للطبائع والسنن، وليست مجرد خرق للعادة كما يرى الأشاعرة! لذا فإن الأوهام «العلمية» القائمة على إمكانية تحويل المعادن وقلب جوهرها، باطلة من أساسها. «وإن هذا العلم الذي يدعونه من قلب جوهر الفلز، فلم يزل عدماً غير موجود، وباطلاً لم يتحقق ساعة من الدهر، إذ من المحال قلب نوع إلى نوع، ولا فرق بين أن يقلب نحاس إلى أن يصير ذهباً أو قلب ذهب إلى أن يصير نحاساً، وبين قلب إنسان إلى أن يصير حماراً أو قلب حمار إلى أن يصير إنساناً. وهكذا سائر الأنواع كلها، وهذا ممتنع البتة»[313].

فإذا كانت الطبيعة، هي مجموع ما جُبِل عليه الشيء أو مجموع الصفات الذاتية التي لا يمكن توهم زوالها إلا بفساد حاملها نفسه، فإن الاشتغال بالنجوم والسحر أو ما شابه ذلك من العلوم القائمة على طلب تغيير الطبيعة، باطل علمياً ودينياً.

الطبيعة خلق الله وهي أنواع ذات صفات ثابتة وقوى توجد بها كيفيات تلك الأنواع على ما هي عليه.[314] لذا يتعذر قلب الأنواع إلا على الخالق وحده القادر على خرق ما صنعه أو بأمر منه، وذلك هو المعجزة.[315]

ويلجأ ابن حزم، في هذا المضمار، إلى الفيزياء الأرسطية باحثاً فيها عن حجج تصلح لدعم موقفه هذا، فهو في باب الكلام عن الحركة، يذهب في كتاب «التقريب» إلى تبني نفس التقسيمات التي يقوم بها أرسطو. فبصدد «الحركة الطبيعية» يقسمها إلى ثلاثة أنواع:

«حركة من الوسط، بمعنى علو، كالنار والهواء الآخذين أبداً في الارتفاع، ولا يأخذان

---

(311) ابن حزم ـ الأحكام. ـ ج 1. ص 42.

(312) ابن حزم. ـ الفصل. 5 / ص16.

(313) ابن حزم ـ رسالة مراتب العلوم. ـ ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي. تحقيق احسان عباس. ـ القاهرة. (د. ت). ص60.

(314) ابن حزم ـ التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية. بيروت. 1969. ص23.

(315) ابن حزم ـ المحلى ـ 1/ص 36-37.

سفلاً إلا بالقهر، وحركة إلى الوسط كحركة الماء والأرض فلا يأخذان أبداً إلا سفلاً إلا بالقهر، يطلبان المركز، ولا يأخذان علواً إلا بالقسر والقهر، وحركة حوالي الوسط وهي حركة الأفلاك وكل ما فيها من الأجرام الجارية على رتبة معهودة طبيعيةوهي كلها حركة استدارة».(316)

وتجدر الإشارة هنا إلى أن ابن حزم في تأكيده على أن الأمور إنما هي على ما رتبها الله وخلقها، أنواع ذات صفات وطبائع، لايتجاهل ما يترتب عن ذلك من قضايا فقهية لها علاقة بنجاسة الماء، فإذا خلط هذا الأخير بسائل آخر، هل يستحيل طبعه أم لا؟ ويجيب عن المسألة بالاحتكام إلى ثبات أو عدم ثبات صفات وطبائع الماء بعد أن يختلط بشيء آخر. «إن الأشياء إنما تختلف باختلاف طبائعها وصفاتها التي منها تقوم حدودها وبها تختلف في اللغات أسماؤها. فللماء صفات وطبائع إذا وجدت في جرم ما سمي ماء، فإذا عدمت منه لم يسم ماء ولم يكن ماء، وهكذا كل ما في العالم ولا نحاشي شيئاً أصلاً، ومن المحال أن تكون حدود الماء وصفاته وطبعه في العسل أو في الخمر وهكذا كل شيء في العالم فأكثره يستحيل بعضه إلى بعض فأي شيء وجدت فيه حدود شيء ما سمي باسم ما فيه تلك الحدود إذا استوفاها كلها، فان لم يستوف إلا بعضها وفارق أيضاً شيئاً من صفاته الذاتية، فهو حينئذ شيء غير الذي كان.(317)

3 ـ الشريعة:

«هي ما شرعه الله تعالى على لسان نبيه ﷺ في الديانة وعلى ألسنة الأنبياء عليهم السلام قبله، والحكم منها للناسخ»،(318) إنها مجموع الأحكام الإلهية المتعلقة بأفعال المكلفين من فرائض وحدود وأمر ونهي، لذا يقال شرائع الدين أي الأحكام التي أنزلها الله والمتعلقة بأفعال الناس. وفي حديث ابن حزم عن الشريعة يحرص على ذكر أصلها في اللغة حيث تعني الموضع أو الطريق المؤدي إلى الماء، لذا، من معاني الشريعة أيضاً الطريق الواضح الذي يجب سلوكه، أو السبيل الذي على المؤمنين اتباعه، وانطلاقاً من ذلك، يماثلها أحياناً بالسنة، فهو يقول:« والسنة هي الشريعة نفسها، وهي في أصل اللغة وجه الشيء وظاهره (...) وأقسام السنة في الشريعة فرض أو ندب أو إباحة، أو كراهة أو تحريم، كل ذلك قد سنه رسول الله ﷺ عن الله عز وجل».(319)

وعليه، فإن كل إنحراف عن السنة (= الشريعة) كيفما كانت أشكاله، وكيفما كان الداعي

(316) ابن حزم ـ التقريب. ص76-78 وأيضاً: Aristote - Physique. iv. 1, 20, 8B. 8 - 21-

(317) ابن حزم ـ الفصل. 5/ ص 64.

(318) ابن حزم ـ الأحكام. 1/ص 43.

(319) ابن حزم. ـ الفصل. 5/ ص 43.

إليه، فهو بدعة. «والبدعة كل ما قيل أو فعل مما ليس له أصل فيما نسب إليه ﷺ وهو في الدين كل ما لم يأت في القرآن ولا عن رسول الله ﷺ»،[320] ما عدا ما كان أصله الإباحة، فإن الإنسان آنذاك يؤجر عليه حسب نيته وقصده. أصل كل بدعة في الدين، البعد عن الشريعة.

لذا لا يحل أن نشرع في الدين ما لم يأذن به. لأن الله «قد أتم بمحمد ﷺ الدين واستوفى به النبيين، وكان من قضاء الله السابق في علمه أن قال «ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك».[321] الدين كله منصوص عليه، كما أن جميع نوازله وأحكامه منصوص عليها، إذ الشريعة ثلاثة أقسام: إما فرض وإما حرام وإما مباح، وما لم يأت نص بتحريمه ولا بإيجابه فهو معفو عنه، ومن ادعى في شيء ما أنه حرام سئل أنّى يأتي بحجة على ذلك من نص أو إجماع، وكذلك من أحل شيئاً طلب منه الدليل على ذلك».[322]

لما كانت الشريعة كلها من الله، فهي كاملة، لا نقص فيها، ولا يمكن لأحدٍ، إضافة شرع جديد إليها، كما لا يمكنه أن يعلم علة تحريم شيء من الأشياء أو تحليله أو إيجابه إلا بنص «فأول ذنب عصى به التعليل لأوامر الله بلا نص، وترك إتباع ظاهرها، وذلك قول ابليس: «ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين» استنبط علة لنهي الله لهما عن أكل الشجر. ولم يصح التعليل عن صحابي ولا قال به قط»[323]

لا علة في أحكام الشريعة، لأنها من الله، والله لا يسأل عن أفعاله، إلا إذا صرح هو بنفسه بشيء من ذلك. «ليس في الشرائع علة أصلاً بوجه من الوجوه، ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل فقط.[324] والعلة بمعنى الاقتران الضروري بين العلة والمعلول والارتباط الحتمي بين السبب والمسبب، لا تكون «**إلا في الطبيعيات فقط**» [325]ولا يبطل ابن حزم سوى التعليل المراد به استخراج علة للحكم الذي جاء به النص، أي الإخبار عن الله بما لم يخبر به عن نفسه، أما إذا كان اعتماداً على نص فلا يبطله.

ونستطيع القول بوجه عام، إن تصور ابن حزم للشريعة، يرتكز على ثلاث أفكار:[326]

أ ـ **كمال الشريعة**: بدليل الآية: «اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً». مما يطرد إمكانية إضافة شرع جديد إلى الشرع المنزل الذي قد تم، فلا يزاد

---

(320) نفسه.

(321) ابن حزم ـ ملخص أبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل. ـ ص 3.

(322) نفسه. ص 45 - 46.

(323) نفسه. ص 49.

(324) ابن حزم. ـ التقريب ـ ص 169.

(325) نفسه. ص 169.

(326) ابن حزم ـ الأحكام. 1/ ص 10 - 11. وأيضاً A.M.Turki - Polémiques. - P.304 - 308. -

فيه ولا ينقص». هذه صفة الدين الحق الذي كل ماعداه فباطل وليس من الدين، إذ ما لم يكن من عند الله تعالى فليس من دين الله أصلاً، وما لم يبينه رسول الله ﷺ فليس في الدين أصلاً، وما لم يبلغه الينا أولو الأمر منا عن رسول الله ﷺ فليس من الدين أصلاً».

ب ـ **إرادة الله وعلمه المطلقين:** يؤكد ابن حزم على أن مصدر الشرائع هو الله، وهي غير قابلة للتعليل ما لم يأت نص بذلك «لأن المراعى هو النص لا ما عداه».[327] وفوق ذلك، لا حجة على الله، فهو لا يسأل عما يفعل، وهم يسألون.

ج ـ **جهل الإنسان بعلل الشريعة:** إن الإنسان ككائن مخلوق عاجز عن أن يقطع بشيء ما على أنه يقيني في مجال الشريعة، إلا اعتماداً على هته الأخيرة نفسها. ويحرص ابن حزم على أن يدعم رأيه هذا بالآيتين التاليتين: «والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً»، «يعلمكم الكتاب والحكمة» مستنتجاً من ذلك أنه لا يحل أن يضاف إلى الله شيء ولا أن يخبر عنه بشيء إلا ما جاء به نص، وأنه ليس في وسع أحد أن يعلم شيئاً من الدين إلا بتعليم الله تعالى له إياه على لسان الرسول. **فالقياس والتعليل والاستصلاح والاستحسان والتأويل، باطلة جميعاً إلا أن يوجب القول بها نص.**

4 ـ اللغة:

مثلما خلق الله الكون أنواعاً ذات طبائع محددة، وضع اللغة كلمات وألفاظاً قصد التفاهم والبيان. والأسماء هي وسيلة التعبير عن المعاني التي علقت بها وسميت بها، لا عما لم يعلق عليها ولا سمي بها. لذا أنكر ابن حزم أن تكون اللغة والكلام فعل الطبيعة «لأن الطبيعة لا تفعل إلا فعلاً واحداً، لا أفعالاً مختلفة، وتأليف الكلام فعل اختياري متصرف في وجوه شتى»[328].

وابن حزم في هته النقطة، يسير في اتجاه معاكس لذلك الذي سار فيه البعض حينما أرجع «حدوث حروف الأمة وألفاظها» إلى فعل الطبيعة والفطرة، إذ الإنسان «إذا احتاج أن يعرف غيره ما في ضميره أو مقصوده بضميره استعمل الإشارة أولاً في الدلالة على ما كان يريد، ممن يلتمس تفهيمه إذا كان من يلتمس تفهيمه، بحيث يبصر إشارته، ثم استعمل بعد ذلك التصويت».[329] بعد هذا التولد الطبيعي للحروف والأصوات، يصبح بإمكان أفراد الأمة الاتفاق على استعمال هذا الصوت للدلالة على شيء ما والآخر لغيره وهكذا، فيقع التواطؤ والاصطلاح وهما «أصل لغة الأمة».

أما ابن حزم، فانطلاقاً من اعتقاده باستحالة أن تكون اللغة اصطلاحاً لأن الاصطلاح على

(327) ابن حزم. ـ الأحكام. 1/ص 119.

(328) ابن حزم. ـ نفسه. 1/ ص 30.

(329) الفارابي. ـ كتاب الحروف ـ تحقيق محسن مهدي. بيروت. 1970. ص 135. نؤكد هنا أن هذا التقابل في غير محله، لكننا نقوم به على سبيل التوضيح.

وضع لغة لا يكون ضرورة إلا بكلام متقدم بين المصطلحين على وضعها أو بإشارة قد اتفقوا على فهمها، «ولو كان الكلام اصطلاحاً لما جاز أن يصطلح عليه إلا قوم قد كملت أذهانهم وتدربت عقولهم، وتمت علومهم، ووقفوا على الأشياء كلها الموجودة في العالم وعرفوا حدودها، واتفاقها، واختلافها وطبائعها. وبالضرورة نعلم أن بين أول وجود الإنسان وبين بلوغه هذه الصفة سنين كثيرة جداً يقتضي في ذلك تربية وحياطة وكفالة من غيره».[330] قال بأن بداية اللغة متطابقة مع بداية الوجود الإنساني إطلاقاً، أي أن أصل الكلام توقيف من الله عز وجل، بدليل برهاني سبق الإشارة إليه وآخر سمعي يتمثل في الآية «وعلم آدم الأسماء كلها» ثم عرضهم على الملائكة».[331]

يستفاد من هذا الموقف، أن اللغة مخلوقة من طرف الله، ولا يمكن أن تكون من وضع الإنسان أو الطبيعة، إذ لا بد في اللغة من معلم، ولهذا من معلم، وهكذا حتى نجد أنفسنا مضطرين إلى القول بأنه « (...) من معلم (...) ليس من المعلمين الذين في طبعهم تعلم ذلك دون تعليم، إذ لو كان ابتداء ذلك موجوداً في الطبيعة لوجد ذلك في كل عصر وفي كل مكان لأن الطبيعة واحدة في جميع النوع، وكذلك نجدهم يستوون كلهم فيما توجبه الطبيعة لهم، إلا أن يعرض عارض حائل في بعض النوع».[332] هذا المعلم، علمه الباري بعلم من عنده. غير أن ابن حزم لا ينكر مع ذلك إمكانية الاصطلاح بتاتاً، ذلك أن اللغة الأولى هي التي وقف عليها آدم، وقد كانت أتم اللغات جميعاً وأبينها عبارة، وأن منها أحدثت لغات شتى. إلا أن ابن حزم يرجح مع ذلك «أن يكون الله تعالى وقف آدم ﷺ على جميع اللغات التي ينطـق بها الناس كلهم الآن، ولعلها كانت حينئذ لغة واحدة مترادفة الأسماء على المسميات ثم صارت لغات كثيرة، إذ توزعها بنوه بعد ذلك، وهذا هو الأظهر عندنا والأقرب (...) نعني أن الله تعالى وقف على جميع هذه اللغات المنطوق بها».[333]

إذا كانت اللغة توقيفاً من الله، فهذا يعني أن الألفاظ وضعت من طرفه للتعبير عن المعاني التي سماها بها. فهي إذن كلمات مستقرة في النفس لدى جميع ناطقيها، بنفس الكيفية، مما يستدعي أن تكون معانيها متماثلة، وبطرد إمكانية الاشتباه والالتباس،[334] وعليه، فمعيار الحقيقة والخطأ في الشرع يبقى معياراً في اللغة، لا في فكر الإنسان.[335] والحقيقة هي حمل اللفظ

---

(330) ابن حزم. ـ الأحكام. ا/ ص 28.

(331) نفسه. وأنظر أيضاً:

ابن جني ـ الخصائص ـ نشره محمد علي النجار. ط. 2القاهرة. 1952. ج 1/ص 40 - 47

(332) ابن حزم ـ رسائل ابن حزم الأندلسي ـ ص 50. وأيضاً عبد السلام المسدي ـ التفكير اللساني في الحضارة العربية. تونس 1981. ص 60 - 61.

(333) ابن حزم ـ الاحكام. ا / ص 31.

(334) ابن حزم. ـ التقريب. ص 4.

(335) R. Arnaldez - Grammaire et théologie... P. 49 et 101.

على المعنى الذي وضع له، بينما الخطأ هو محمله على غير المعنى الذي وضع له، إن الألفاظ وضعت من طرف الخالق ليعبر بها عما تقتضيه في اللغة، وليعبر بكل لفظ عن المعنى الذي علقت عليه، فمن أحالها فقد قصد إبطال الحقائق جملة.[336]

ويترتب عن هذا نتائج فلسفية هامة، تجعل ابن حزم يسير في اتجاه معاكس لاتجاه النظرية الطبيعية والاتفاقية حول أصل اللغة والقائلة بامكانية التصرف في الألفاظ وفي وقوعها على معانيها، فإذا كانت اللغة ظاهرة انسانية، فبامكان الانسان عن طريق الاجتهاد أن يتصرف في نظام وترتيب الألفاظ من حيث دلالتها على المعاني فيعبر عن المعنى بغير اسمه الذي جعل له أولاً ويستعمل اللفظ في غير معناه الشائع والمتداول[337]. لذا نغدو أمام معاني وألفاظ خاصة بالجمهور أو العامة وأخرى خاصة بالفلاسفة أو الخاصة، وأمام دلالات مشهورة عند الجمهور، وأخرى خاصة يستعملها أهل الصناعة[338]. أما ابن حزم، فانطلاقا من نظريته التوقيفية يرى أن اللغة واحدة، لذا، فلا خاصة ولا عامة نظراً لوحدة اللغة التي يفكر بها الجميع، والتي هي عبارة عن ألفاظ خلقت من طرف الله يعبر بها عن معاني ثابتة علقت بها تعلقاً طبيعياً لا سبيل إلى تحريفه أو صرفه عنه، لذا فنفس الحقيقة، في متناول الجميع، وطريق الحق هو حمل اللفظ على معناه الموضوع له من طرف الله، لا ظاهر أيضاً ولا باطن، إذ لا سبيل الى صرف اللفظ عن معناه الثابت، بل ان **الفكر نفسه يتم باللغة وفي اللغة ومعاييره معايير لغوية**: «لا سبيل الى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللفظ ولا سبيل إلى نقل مقتضى اللفظ عن موضعه الذي رتب للعبارة عنه»[339]، وان التسور على اللغة والتجرؤ على التصرف فيها، هو تجرؤ على الخالق نفسه واضع اللغة وصانعها، وصرف الألفاظ عن مواضعها ومعانيها التي علقت عليها تعلقا طبيعياً. فالاذعان لمعايير اللغة، مظهر من مظاهر الخضوع للقوانين الالهية[340].

ان المدلول البعيد أيضاً للقول بأن للألفاظ معاني ثابتة خلقت من طرف الله، استبعاد التصرف في اللغة استبعاد والزعم بأن لها باطناً لا يفهمه إلا الأئمة أو الأولياء. فهناك ارتباط جد وثيق بين الألفاظ ومعانيها، يمنعنا من الاعتقاد بأن الأولى مجرد رداء خارجي نضيفه على الثانية مع امكانية التصرف في ذلك.

ان احترام ظاهر الألفاظ والوقوف عنده، فيه احترام للارادة الالهية، بينما البحث عن باطنها فيه تعد لحدود الشرع[341]. فالظاهر لدى ابن حزم هو النص نفسه، وليس رتبة أقل يقينا منه.

---

(336) نفسه. ص 44.

(337) الفارابي ـ كتاب الحروف ص 141.

(338) الفارابي ـ الألفاظ المستعملة في المنطق. ـ تحقيق محسن مهدي. بيروت. 1969. ص 43.

(339) ابن حزم ـ نفسه. ص 155.

(340) R. Arnaldez - Grammaire et théologie - P. 86-87.

(341) ابن حزم ـ الاحكام. 1 / ص 39.

فهو اللفظ الوارد في القرآن أو السنة المستدل به على حكم الأشياء [342]، واللفظ وقد ورد على غاية ما وضع عليه من الوضوح والبيان بحيث لا يحتمل إلا معنى واحداً. بينما نجد المالكية والشافعية على الخصوص ينزعون عن الظاهر درجته العليا في البيان معتبرينه مجرد معنى يسبق الى فهم السامع، من بين معاني كثيرة يحتملها اللفظ، ومعنى هذا أن اللفظ يحتمل معنيين فأكثر، وانه يكون في بعضها أظهر منه في سائرها.

غير أن ما تجدر الاشارة إليه، هو أن اللغة الأساس، ليست لغة العرب، على الاطلاق ابتداء من الجاهلية ومرورا بالاسلام، بل هي **لغة القرآن أو اللغة التي نزل بها الشرع**، لأن الاسلام حسب ابن حزم، لا ينسخ الشرائع السابقة عليه فقط، بل وأيضاً معاييرها وقواعدها ومفاهيمها، والزمان الحقيقي لا يبدأ الا معه، وكذلك اللغة، لغة العرب، انها خلقت خلقاً جديداً مع القرآن، لذا لا يجوز الحكم عليه بما قبله أو الحكم على ألفاظه بأشعار الجاهليين ونثرهم [343].

ويرتبط بمفهوم ابن حزم للغة، مفهوم لا يقل عنه قيمة وهو «البيان». ويعرفه على النحو التالي: «البيان كون الشيء في ذاته ممكنا أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه. والإبانة والتبيين: فعل المبين وهو اخراجه للمعنى من الاشكال إلى امكان الفهم له بحقيقة، وقد يسمى أيضاً على المجاز ما فهم منه الحق وان لم يكن للمفهوم منه فعل ولا قصد إلى الافهام مبينا، كما تقول بين لي الموت أن الناس لا يخلدون..».

ويرى أن للبيان وجوها عدة كالتفسير والاستثناء والتخصيص، وقد يكون كل ذلك بالقرآن للقرآن وبالحديث للقرآن بالإجماع للقرآن، وقد يكون بالقرآن للحديث، وبالحديث للحديث وبالاجماع المنقول للحديث.

كما يرى أن البيان نفسه يختلف في الوضوح، فيكون بعضه جليا، وبعضه خفيا، فيختلف الناس في فهمه، فيفهمه بعضهم، ويتأخر بعضهم الآخر عن الفهم. والنسخ نفسه، نوع من البيان، لأنه يبين انتهاء زمان الأمر الأول [343].

وسنكون مضطرين للعودة الى هذا المفهوم، نظرا لأهميته في الفكر الأصولي.

5 ـ العقل:

للعقل جانبان:

---

(342) R. Arnaldez - Ibid. P. 71.

وقارن مع الباجي ـ كتاب الحدود في الأصول ـ تحقيق نزيه حماد. بيروت. 1973. ص 42-43.

(343) أنظر ـ ابن حزم. الفصل. 3 / ص 196. وص 211-212 و 188-189 ـ الأصول والفروع. ص 133.

(343) مكرر: بن حزم ـ الاحكام 1 ص 38, 75, 71, 72, 37-38, 438-439 وأيضاً:

R. Arnaldez-Ahbâr et Awâmir chez I. Hazm. Arabica. Mai. 1955. P. 21?

ـ الجانب الأول:

العقل من جهة، انقياد للأوامر الاليهة، ولما ألزم به من طرف الاحكام الشرعية والسمعية، كما أنه استعمال للطاعات والفضائل، وكثيرا ما يماثله بالايمان[344]. لذا فوظيفته في الشرعيات تقتصر على السماع، سماع النص واستشاره استشارا لا يتجاوز ظاهره، فلا تعليل ولا قياس.

ويؤكد على هذا الجانب، ملحا على أن العقل هو استعمال الطاعات والفضائل، وهو غير التمييز «لأنه استعمال ما ميز الإنسان فضله» وهو في اللغة المنع: تقول: عقلت البعير أعقله عقلاً. وأهل الزمان يستعملونه فيما وافق أهواءهم»[345].

غير أنه في مكان آخر يؤكد على أن العقل تمييز وانقياد. «ولفظة العقل عربية أتى بها المترجمون عبارة عن لفظة أخرى يعبر بها في اليونانية أو في غيرها من اللغات عما يعبر بلفظة العقل عنه في اللغة العربية، هذا ما لا خفاء به عند أحد، **ولفظة العقل في لغة العرب انما هي موضوعة لتمييز الأشياء واستعمال الفضائل**»[346].

العقل تمييز واستعمال الفضائل واجتناب الرذائل، ويذهب إلى أن هذا الرأي هو نفسه الذي قال به الأوائل، فجميعهم قال إن العقل تمييز الفضائل من الرذائل «والتزام ما يحسن به المغبة في دار البقاء وعالم الجزاء وحسن السياسة فيما يلزم المرء في دار الدنيا وبهذا أيضاً جاءت الرسل»[346]. فالعقل هو استعمال ما ظهر للانسان أنه فاضل اقتداء بما ورد في النصوص. أي أنه طاعة، والمعصية تبقى خروجاً عن المعقول استنادا إلى الآية ﴿ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون﴾ أي الذين يعصون، وما دفع ابن حزم الى هته المماثلة، هو أنه لا يعتبر العقل يبيح شيئا أو يحْظره، وإنما هو تمييز الموجودات على ما هي عليه، وفهم الخطاب الشرعي فقط[347]. والادعاء بأنه يحرم أو يحلل أو يدرك علل ما أظهر الخالق في العالم من الشرائع الدينية، فهو بمنزلة من أبطال العقل نفسه.

فابن حزم يميل في مواقفه إلى مماثلة التمييز بالفهم: فهم النصوص والأوامر الالهية[348]، بينما العقل هو فوق ذلك، انقياد والتزام، خصوصاً إذا تعلق الأمر بالشرعيات حيث لا يستطيع أن يحلل شيئاً أو يحرمه، ذلك أن أحكام الدين غير قابلة أن تعلل أو يتعامل معها تعاملا منطقيا، نعتمد فيه القياس أو نسأل فيها لماذا «لأن الله يفعل ما يشاء، ولو شاء أن يحرم ما حل أو يحل ما

---

(344) ابن حزم ـ الاحكام. 1 ص 46.

(345) ابن حزم ـ الفصل ـ 5 / ص 72.

(346) نفسه.

(347) ابن حزم ـ الاحكام ـ 1 / ص 49. أنظر: R. Arnaldez - La raison et l'identification de la verité selon I. Hazm de Cordoue. in. Mélanges de L. Massignon Damas. 1956. P. 111-121.

(348) ابن حزم ـ الاحكام. 1 / ص 28.

حرم لكان ذلك له تعالى، ولو فعله لكان فرضا علينا الانقياد لكل ذلك ولا مزيد »[349].
كذلك الأمر بالنسبة لأحكام الله في مخلوقاته، فلا يمكننا عقلا أن نوجب كونه خلق الانسان بعينين دون عين واحدة أو ثلاث أعين، أو يكون قمر واحد يدور حول الأرض لا قمران... فذلك حكمه في المخلوقات، ولا يمكن أن يسأل عنه.

ـ الجانب الثاني:

يعتقد ابن حزم، أن بالعقل أوائل، لا يختلف فيها اثنان، وهي التي تسمح بامكان وحدة العقول واتفاقها وبموضوعية المعرفة، انها « ضرورات أوقعها الله في النفس، ولا سبيل إلى الاستدلال البتة الا [منها]... ولا يصح شيء إلا بالرد إليها »[350]. لهته الضرورات مستويات: مستوى الحس ومستوى البديهيات مبادىء التفكير الأساسية.

في المستوى الأول، هناك النزوعات الغريزية التي يشترك فيها الانسان مع الحيوان وحتى النبات كطلب الغذاء قصد الحفاظ على البقاء، ثم تليها مرحلة تمايز الحواس الخمس، حيث يغدو الانسان قادرا على تمييز الطيب من الروائح من الكريه، وتمييز الألوان، وتمييز الخشن من الأملس، وبين الحلو والحامض... أما المستوى الثاني، مستوى البديهيات، فيعتبره ابن حزم ادراكاً سادساً كعلم الانسان بأن الجزء أقل من الكل، أو أن المتضادين لا يجتمعان، واستحالة وجود الشيء في حالين في وقت واحد، وعلمه باستحالة العلم بالغيب. فالطفل إذا « سألته عن شيء لا يعرفه، أنكر ذلك وقال لا أدري »[351]. والتفريق بين الحق والباطل، فإذا أخبر بخبر تجده أحياناً لا يصدقه. والعلم بأنه لا يكون شيء الا في زمان، فإذا ذكر له خبر، تساءل متى كان. ومعرفة أن للأشياء طبائع وماهية تقف عندها، فإذا رأى شيئاً يجهله تساءل عما هو. والعلم بأنه لا يكون فعل إلا لفاعل، والعلم بأن في الخبر صدقا وكذبا، « هذا كله مشاهد من جميع الناس في مبدأ نشأتهم »[352].

ما منشأ الخطأ اذن؟ ان الرجوع الى تلك الضرورات العقلية، قد يكون من قرب أو من بعد، فما كان من قرب، فهو أظهر إلى كل نفس وأمكن للفهم، وكلما بعدت المقدمات، سهل الوقوع في الخطأ. العقل ضرورات ركبها الله في النفس، وجميع معارفنا، تتم انطلاقاً منها. وقوة التمييز، هي التي سماها الأوائل، كما يرى، المنطق، وهي قوة جعلها الله للنفس سبيلاً إلى فهم خطابه وإلى معرفة الأشياء على ما هي عليه، وإلى امكان التفهم الذي به ترتقي إلى درجة الفهم ويتخلص من

(349) نفس.

(350) ابن حزم ـ الفصل ـ 1 / ص 7 ـ والتقريب. ص 105.

(351) الفصل ـ 1 / ص 5.

(352) نفس. ص 5-6.

ظلمة الجهل فيها تكون معرفة الحق من الباطل (353).

ويترتب عن مفهوم ابن حزم هذا للعقل، مفهوم آخر للعلم. فهو يعتبر أن هذا الأخير هو **« تيقن الشيء على ما هو عليه، اما عن برهان ضروري موصل إلى تيقنه كذلك، اما أول بالحس أو ببديهة العقل، واما حادث عن أول... من أخذ المقدمات الراجعة الى أول العقل أو الحس اما من قرب واما من بعد، واما عن اتباع لما أمر الله باتباعه، فوافق فيه الحق وان لم يكن عن ضرورة ولا عن استدلال »** (353).

فإبن حزم، يعتبر أساس اليقين، أوائل الحس والبديهة، وما نزله الشرع، غير أنه إذا كان يرى أنه **اعتماداً على أوائل العقل، يمكن للانسان معرفة صفات الأشياء من ايجاب حدوث العالم ووجود الخالق الواحد الذي لم يزل، وصحة نبوة من قامت الدلائل على نبوته، وسائر ما هو موجود في العالم**، فانه بالمقابل **ينفي مطلقاً امكانية فهم الشرائع اعتمادا على ذلك. لأن الأشياء ليس لها حكم في العقل أصلا لا بحظر ولا بإباحة. وأن كل ذلك موقوف على ما ترد به الشريعة** (354).

وفي هذا فصل صريح وتمييز واضح بين ما للشريعة والنقل وما للحكمة والعقل، وفصل بين معاييرهما، فما يصلح في ذاك، لا يصلح في هذا. وإذا كان تتبع الأشياء المتشابهة واستخلاص حكم واحد تشترك فيه ويصح لها جميعاً، أمرا ممكنا في **الطبيعيات**، فإنه غير ممكن في **الشرعيات**، لأنها لا تعليل فيها، باعتبارها أحكاماً منزلة.

ويقتضي هذا تأسيس الفقه والشريعة لا على التعليل والقياس، قياس جزء على جزء أو فرع على أصل... بل على قواعد منطقية دقيقة، يكون فيها الانتقال من المقدمتين إلى النتيجة. لا انتقالاً ظنياً، مثلما هو الشأن في الانتقال من الفرع إلى الأصل ومن الأصل الى الفرع أو من الجزء إلى الجزء، بل انتقالاً منطقيا وضرورياً، وذاك لا يتأتى إلا في القياس المنطقي أو « السلجسموس ».

فلنتتبع الكيفية التي حاول بها فقيهنا اعادة تأسيس الفقه وأصوله، ولنلق نظرة على مواقفه الأصولية.

(353) الاحكام - 1 / ص 6.

(354) ابن حزم - الاحكام. - 1 / ص 34-35, 46-47 و 69. - التقريب - ص 105.

الفصل السادس

أقسام وصور الدليل
أصول الاحكام لدى ابن حزم

يحدد ابن حزم أدلة الأحكام أو مصادر التشريع في أربعة هي: نص القرآن، نص كلام الرسول، وهو انما يكون عن الله، واجماع جميع علماء الأمة، ودليل من تلك المصادر الثلاثة. و «لا سبيل الى معرفة شيء من أحكام الديانة أبدا إلا من هذه الوجوه الأربعة، وهي كلها راجعة إلى النص، والنص معلوم وجوبه، ومفهوم معناه بالعقل على التدريج الذي ذكرناه»[355].

ويتبين لنا من هذا أن أصول الاحكام اما نص واجماع واما دليل منها. والدليل ليس شيئا خارجاً على النصوص، بل هو في الحقيقة غير زائد عليها، بل **مولد منها ومفهوم من دلالتها،** يؤخذ لا بحمل، يكون أساسه التعليل، أو بقياس، يتم باستخراج علة من النص، بل بفهم النص في ذاته فهما لا يحيد عن المعاني الواردة فيه ولا يصرف الألفاظ عن معانيها التي وردت بها إلا بدليل أو نص أو بحس بديهة أو عقل يبيح ذلك ويستلزمه.

ثمة اذن، بجانب النص والاجماع، حيز يمارس فيه العقل نفسه انطلاقا من عمليتي الفهم والتمييز المنصبتين على النص واللتين تنتهيان بتوليد أو استنتاج أو تفريع دليل توليدا واستنتاجا وتفريعا ضروريا، طريقه الاستنباط والانتقال التدريجي من المقدمات الى النتائج واللزوم المنطقي، لا الحمل الظني الذي يؤسس القياس الأصولي، لذا فمدار الدليل أو العقل هنا، محدد بمفهوم النص وباستنتاج ما هو متضمن في المقدمات، مما يجعل النتائج المستخرجة تتسم باليقين وتتحلى بضبط يجعلها لا تتعدى حدود الشرع واللفظ. وهذا هو ما قصدناه بالجانب الأول من مفهوم ابن حزم للعقل. فهذا الأخير فاعلية تنصب على النص لاستخراج مكنوناته، لا بالتخمين والظن والقياس، بل بالاستنتاج والاستنباط، مما يسمح بامكان اعتماد المنطق. وقد كان ابن حزم واعيا بذلك عندما صرح بأن لا تضاد، في هذا المستوى بين المعقول والمنقول: «وكل ما قاله الله تعالى فحق ليس منه شيء منافيا للمعقول، بل هو كله، قبل أن يخبرنا به تعالى، في حد الامكان

(355) الاحكام - 1 / ص 69.

عندنا، ثم إذا أخبر به عز وجل صار واجباً حقاً ويقيناً »[356].

إن وظيفة العقل، تتحدد هنا تحديداً بيانياً، باعتباره مولداً من أصول الشرع الثلاثة وهي القرآن والسنة والإجماع. ويتضح من الأقسام والمعاني التي يحصر فيها ابن حزم، الدليل، أن هذا الأخير لا يمت بصلة إلى القياس الإستدلالي الفقهي القائم على ربط جزء بجزء أو فرع بأصل... بل هو قياس استنتاجي أساسه اللزوم المنطقي، لا الاشتراك في العلة أو في علاقة شبه.

القرآن هو مصدر المصادر الثلاثة الأخرى، ذلك أنه كتاب مبين للشرائع، اما بذاته، أو ببيان من الرسول. وكل من له معرفة باللغة التي نزل بها إلا ويستطيع معرفة شرائعه وتبينها. ففي القرآن ثلاثة مستويات من البيان، أو بالأحرى ثلاثة أقسام.

1 ـ القسم البين بنفسه الذي لا يحتاج إلى مزيد بيان، مثل بعض القصص القرآنية التي تبقى حوادثها بينة واضحة، ربما احتاجت له السنة نفسها لتبين به. فأهل بيتي الواردة في الحديث « وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي »، ليست تعني، كما هو شائع، حسب ابن حزم، بني هاشم، بل تعني أزواج الرسول بدليل الآية « يا نساء النبي لستن كأحد من النساء ان اتقيتن فلا تخضعن في القول، فيطمع الذي في قلبه مرض، وقلن قولاً معروفاً وقرن في بيوتكن...[357]. وواضح ما في مثل هذا التأويل من نية ثابتة ومبيتة في نزع الأفضلية التي يدعيها آل البيت لأنفسهم عنهم، لأغراض سياسية واضحة سبق أن أوضحناها.

2 ـ قسم يحتاج إلى بيان، وبيانه في القرآن، مثل ما جاء مجملاً في موضع، وجاء بيانه مفصلاً في موضع آخر. فكثيرة هي الآيات التي ذكرت الطلاق مجملاً، لكن ذلك الإجمال بينته وفصلته آيات أخرى مشيرة إلى طرق وقوعه...

3 ـ قسم يحتاج إلى بيان، وبيانه السنة. فالزكاة وردت مجملة في القرآن وبينتها السنة، وكذلك الصلاة وردت مجملة في القرآن وفسرتها السنة وشرحت كيفية أدائها...[358].

القرآن كتاب مبين، نزل بلغة، يستطيع من يتقنها فهم بيانه الذي هو اما بيان بين واضح، أو يحتاج إلى بيان في القرآن نفسه أو في السنة. غير أن ثمة استثناء لهذا المبدأ، يتعلق بما سمي بالمتشابه.

فهو يثير كباقي الأصوليين، مسألة المحكم والمتشابه في القرآن، إلا أنه لا يذهب في تفسير المتشابه مذهبهم الميال إلى اعتباره، ما يحتاج إلى « بيان »، أو ما فيه خلاف، مقابل المحكم الذي ليس فيه اختلاف.

فالحنابلة يعتقدون أن المتشابه « ما احتاج إلى بيان »[359]. أما المعتزلة، فقد اعتبروا المحكم،

(356) الفصل. /2 ص 126.

(357) الاحكام ـ 1/ ص 83.

(358) نفس. ص 80. ومحمد أبو زهرة ـ ابن حزم. ص 287.

(359) الفراء الحنبلي ـ العدة في أصول الفقه. ـ 2/ ص 686. بيروت. 1980.

ما أحكمت صنيعته وفصاحته، والمتشابه ما تشابه وتساوي في الحكمة أو احتمل تأويلين مختلفين مشتبهين احتمالاً شديد، [360] وضمن هته الإشكالية، يغدو التفسير، قائماً على التأويل، أي يصبح هذا الأخير عنصراً من عناصر التفسير، باعتبار أن غايته تنصب على رد المتشابه إلى المحكم.

أما ابن حزم، فيقيم تمييزاً بين المتشابه من القرآن والمتشابه من الأحكام. ويروي حديثاً عن عائشة جاء فيه: « تلا رسول الله ﷺ :« هو الذي أنزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم، يقولون آمنا به كل من عند ربنا ». قالت: قال رسول الله ﷺ : إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه، فأولئك الذين سماهم الله تعالى فاحذروهم.. ».[361] واعتماداً كذلك، على حديث: « الحلال بين والحرام بين، وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى الشبهات، استبرأ لدينه »، يستنتج ابن حزم أن الله ينهى عن اتباع المتشابه من القرآن، لأن المتشابه يعكس **الحد الفاصل بين علم الله وجهل الإنسان،** باعتبار أن ابن حزم يضع فاصلة بين الجملتين، [وما يعلم تأويله إلا الله، والراسخون في العلم يقولون...]. أما المتشابه في الاحكام، فلم يحذرنا الشرع من محاولة تتبعه ومعرفته، وعليه، يصبح تأويل المتشابه القرآني، خروجاً عن الأمر الألهي. إن محكم القرآن، هو ما جاء به من توحيد وصحة النبوة والشرائع المفترضة والمحرمة والمندوب إليها والمكروهة والمباحة، والتنبيه على قدرة الله وحثنا على التفكير في ذلك. والإخبار عمن سلف من أجل الاتعاظ والاعتبار، ووعدنا بالجنة... فما عدا هذا فهو متشابه، علينا اجتنابه. وهو ينحصر في الحروف المقطعة التي في أوائل بعض السور، والأقسام التي في أوائل بعض السور كذلك. « فعلمنا يقينا أن هذين النوعين هما المتشابه الذي نهينا عن اتباعه وحذر النبي ﷺ من المتبعين له »[362].

بناء على ذلك، يحرم ابن حزم، طلب معاني الحروف المقطعة التي في أوائل السور ومعاني القسم الموجود في أوائل بعض السور. كما يطعن في رأي المعتزلة والحنابلة والشافعية: القائل بأن المتشابه هو ما تعارضت أو تقابلت فيه الأدلة، معتبراً ذلك خطأ فاحشاً ودعوى بلا برهان. لأن الشريعة، من حيث إنها كاملة وبينة، منزهة عن أن تتعارض فيها الأدلة، وأن يتعارض الحق فيها مع نفسه. « ومن نسب هذا إلى الله تعالى فقد ألحد »[363].

فمتشابه الأحكام الذي ذكر في حديث الرسول « الحلال بين ... » مبين بالقرآن والسنة،

(360) القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة ـ القاهرة.1966. ـ ص. 606 - 607.

(361) ابن حزم ـ الاحكام 1/ ص 490.

362) نفس. ص 491.

(363) ابن حزم ـ ص 492.نفس.

يعلمه من وفقه الله إليه. أما متشابه القرآن، فيمثل المنطقة التي يبدأ عندها جهل الإنسان بالشرائع وبأسرارها. وابن حزم يحرص في هذا الصدد، على ألا يعطف «والراسخون» على «الله»، معتبراً أن جملة «والراسخون» ابتداء خبر. «إذ لو علمه الراسخون في العلم، لكان محكماً»[364]. **فاخراج المتشابه من دائرة ما هو قابل للمعرفة من طرف الإنسان. فيه إلغاء لإمكـانية التأويل ولثنائية الظاهر والباطن. وبالتالي العامة والخاصة. كما أن فيه تفويتاً للفرصة على ادعاءات المتصوفة والباطنية بأن أولياءهم وأئمتهم، ينفردون بعلم ذلك.**

يقترن بيان القرآن بكونه قرآناً عربياً، بين لمن يعلم اللغة العربية، وقد أثار الفقهاء والمتكلمون مسألة عربية القرآن، أهي عربية صرف أم فيها ألفاظ عجمية. وقد ذهب الباقلاني، إلى أن القرآن عربي كله، لا عجمية فيه[365]، ووافقه في ذلك الحنابلة[366] مستدلين على ذلك بالآية: ﴿إنا أنزلناه قرآنا عربياً﴾ ﴿وقرآنا عربيا غير ذي عوج﴾... أما بعض الشافعية الذين خالفوا إمامهم، كالغزالي، فقد ذهبوا إلى أن وجود ألفاظ عجمية في القرآن لا يخرجه عن كونه عربياً، فالشعر الفارسي يسمى فارسياً وإن كانت فيه كلمات عربية[367]. وموقف ابن حزم في هذا المضمار موافق لمواقف الحنابلة والباقلاني والمالكية والشافعي[368] وابن جرير الطبري وأغلب العلماء، فاعتماداً على الآية: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم﴾. يستنتج أن «غير العربية لم يرسل به الله تعالى محمداً عليه السلام، ولا أنزل به عليه القرآن».[369] كما يعتبر أن قراءة القرآن مترجماً في الصلاة، لا يجوز التعبد بها، لأن قراءته بغير العربية ليست قراءة لما أرسل الله تعالى به لنبيه بها، وهو في هذا، يخالف أبا حنيفة الذي «جوز... القراءة بالفارسية في الصلاة».

غير أن ما ينبغي الإشارة إليه هنا، هو أن تشبث ابن حزم بعربية القرآن، ليس منبعه أفضلية العربية على سائر اللغات، كما اعتقد الباقلاني الذي ذهب إلى أن العربية بالمقارنة مع سائر اللغات «أشدها تمكناً وأشرفها تصرفاً وأعـدلها، ولذلك جعلت جلية لنظم القرآن وعلق بها الإعجاز وصار دلالة في النبوة».[370] ويبني ابن حزم رفضه لهذا الرأي على اعتبارين:

أولها أنه لم يأت نص صريح يفضل لغة على أخرى، إذ الأنبياء السالفون، أرسلوا بلسان أقوامهم. والقرآن لم ينزل بلغة العرب إلا لأن الله أفهم الناطقين بها رسالته اليهم. «فإنما سيرناه بلسانك لعلهم يتذكرون».[371]

---

(364) نفس.

(365) الباقلاني ـ إعجاز القرآن ـ نشر أحمد صقر. القاهرة. 1971. ص 118.

(366) العدة في أصول الفقه. 3. / ص 707 وما بعدها. روضة الناظر وجنة المناظر للمقدسي. ص 63. وما بعدها.

(367) الغزالي ـ المستصفى. ص 126.

(368) أنظر حاشية البناني على شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع للسبكي 1 ص 326.

(369) ابن حزم ـ المحلى. 4/ ص 159.

(370) أصول السرخسي ـ 1 / ص282.

(371) ابن حزم ـ الاحكام ـ 1/ ص 78.

ثانيها هو أن « لا عمل للغة » ولا امتياز لها، فاللغات جميعاً متساوية والعبرة بما تحمله. لقد أنزل الله المصحف على إبراهيم بالسريانية، وكلم موسى بالعبرانية... والأساس هو الشريعة نفسها. أما اللغات فهي متكافئة من حيث القوة، وهذا ما جعل ابن حزم يرفض اتخاذ العربية الجاهلية معياراً لفهم دلالة الألفاظ القرآنية أو الشرعية مثلما يفعل الكثيرون، ومرجعاً عليه الاعتماد في حل إشكالات النص الديني. إن الأساس في نظره، هو لغة الشريعة نفسها، لأنها **لغة شريعة**، وهنا يكمن المدلول الحقيقي لنظرية التوقيف، في أصل اللغة، لدى ابن حزم.

ويؤكد ابن حزم أن أصل البيان ثابت في القرآن اما بذاته أو ببيان السنة والإجماع. لكن المدارك تختلف في ادراك بعض منه لتفاوت قدرة الناس على الفهم. فإلى هته الأخيرة يرجع الناس في فهم النص الديني، وليس الى كونه له ظاهر وباطن. يفهم الأول عامتهم، بينما لا يفهم الثاني إلا خاصتهم. ويعتبر ابن حزم من بين أسباب الاختلاف الأساسية الذي نشب بين الأمة هو اختلاف الناس في فهم البيان، لأن بعضه جلي، وبعضه الآخر خفي. ويضرب الأمثلة لذلك بعهد الصحابة والخلفاء الراشدين الذين كان يتعذر عليهم أحياناً فهم بعض الآيات.[371]

ويقسم ابن حزم، البيان إلى ثلاثة أنواع هي الاستثناء والتخصيص والتوكيد.

ويقصد بالاستثناء تكلم بالباقي بعد أداة الاستثناء، ويكون ذلك بالنفي والإثبات، نفي ما قبل الأداة واثبات ما بعدها أو العكس. مثل « والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم.. » فاستثنى الأزواج وما ملكت الايمان من جملة ما حرم من الفروج. ويعتبر ابن حزم الاستثناء تخصيصاً لأن هذا الأخير معناه أن العام لا يراد به ما يدل عليه اللفظ، بل يراد به الخاص، أو أن العام يراد به بعض أفراده كتخصيص الكتابيات من المشركات، والعرايا من النهي عن بيع الرطب بالتمر.

ولا يعتبر ابن حزم النسخ استثناء ولا تخصيصاً، لأنه رفع الحكم أو بعضه جملة[372] « والفرق بينه وبين التخصيص أن الجملة الواردة التي أتى بها التخصيص أو الاستثناء منها لم يرد قط بذلك نكاح نساء الكتابيين بالزواج، وكذلك القول في العرايا، وأما النسخ فنحن مكلفون الجملة الأولى على عمومها مدة ما لم يأت أمر بابطالها عنا، أو ابطال بعضها »[372].

أما فيما يخص التوكيد، فهو نوع من البيان، يقوم على توكيد العام لجميع أفراده مثل « تلك عشرة كاملة ». ويظهر من التوكيد أن البيان ليس من اللازم فيه أن يزيد على ما جاء في نص ما أو أن يوضحه ويكشفه، بل يمكنه أن يكون مؤكداً لما فيه فقط.

الاستثناء، والتوكيد مقترنان بما استثنى نفياً أو إيجاباً أو بما أكد اقتراناً وثيقاً من حيث إنهما موافقتان له في الخطاب واللفظ، إنهما لا يتأخران عنه. أما التخصيص فيرى ابن حزم أنه من

(371) ابن حزم ـ الاحكام ـ1/ ص78.

(372) الاحكام ـ 1/ ص 72.

الجائز ورود المجمل قبل المفسر أو المفسر قبل المجمل أو ورودهما معا [373].

هذا فيما يخص المصدر الأول، القرآن، والذي هو مصدر المصادر الأخرى. لكن ثمة مصدراً ثانياً لا تقل قيمته عن الأول، وهو السنة. ويعتبر ابن حزم الأخبار والسنن وحياً مروياً منقولاً، لكنه غير مؤلف ولا معجز النظام، انها واردة عن الرسول، وهي في منزلة الكتاب نفسه، لأن الله أوجب طاعة القسم الأول من الوحي، وهو الكتاب والقسم الثاني منه أي السنة، ولم يقم أي فرق بينهما بدليل « وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول » ثم « وأولي الأمر منكم » أي الأصل أو الدليل الثالث وهو الإجماع المنقول إلى رسول الله ﷺ. كما يؤكد ابن حزم على ارتباط السنة بالقرآن ومساواتها له انطلاقاً من أن الله أمرنا بالرجوع والاحتكام إليها هي والقرآن، « فإن تنازعتم في شيء، فردوه إلى الله والرسول... » لأن الرد معناه التحكيم. « القرآن والخبر الصحيح بعضهما مضاف إلى بعض، وهما شيء واحد في أنهما من عند الله تعالى، وحكمهما حكم واحد في باب وجوب الطاعة لهما » [374].

وابن حزم، في هذا، يسير في اتجاه مخالف للباقلاني، الذي يعتبر كلام النبي من كلام البشر، [75] والشافعي الذي وان أعتبر القرآن والسنة قسمين لشيء واحد، إلا أنه لم يجز نسخ الكتاب إلا بما يساويه في الدرجة، أي الكتاب، أما السنة فانها لا تفعل سوى أن تبينه وتفسره. [76] وهو نفس الموقف الذي تبناه الحنابلة الذين لم يجيزوا هم الآخرون نسخ القرآن إلا بقرآن. [377]

فابن حزم يتفق كلية وأغلب المالكية الذين قالوا : « يجوز على الصحيح النسخ بالسنة متواترة أو آحاداً للقرآن.. [إذ] قال الله تعالى : « وما ينطق عن الهوى » ومع الحنفية الذي قال بعضهم بجواز نسخ الكتاب بالسنة قطعاً. [378] وقال بعضهم الآخر بجوازه عقلاً دون أن يقع. والمجيزون له قطعاً من الحنفية، ينفون أن يكون القرآن خيراً من السنة، ومن قال بذلك فهو في نظرهم غافل. [379] وإذا كنا قد ذكرنا المالكية من بين الذين يوافقهم في مسألة مساواة السنة للقرآن ونسخها له، فان ما تجدر الإشارة إليه، هو أن أغلبهم، يرون جواز نسخ الكتاب بالسنة المتواترة لمساواتها له.

أما أخبار الآحاد، فكثير منهم، لا يجيزها الا عقلاً معتبرينها لم تقع سمعا، إلا بعض مالكية

(373) نفس. ص 75

(374) نفس. ص 87 - 88.

(375) الباقلاني ـ إعجاز القرآن. ص 127 - 128.

(376) الشافعي ـ احكام القرآن ـ بيروت. 1980 ج 1/ ص 33. الرسالة ـ ص 56.

(377) الفراء الحنبلي ـ العدة ـ 3/ ص 788 - 789.

(378) ابن عبد الشكور ـ فواتح الرحموت ـ القاهرة. 1322 هـ / . 2./ ص 78.

(379) أبو بكر الجصاص ـ احكام القران ـ بيروت (د. ت). 1 / ص 59-60

الأندلس في القرن الخامس الهجري، أي المعاصرين لابن حزم والمناظرين له، أمثال الباجي، فإنه يجيزه عقلا وسمعا [380].

ولا ينبغي أن يغرب عن بالنا أن ابن حزم وتيار أهل الحديث عامة، يولي عناية كبرى للسنن، ويفسح لها مكانة هامة في التشريع، كما يجعلها ركنا أساسياً فيه، بجانب القرآن الا أن المشكل الذي اعترضه، هو وباقي الأصوليين بالطبع، هو مقدار ومدى قطعية السنة. فإذا كان القرآن قطعي الثبوت جملة وتفصيلا، بحيث لا يمكن أن يرقى إليه شك، فإن السنة قطعية الثبوت جملة لا تفصيلاً. لذا اشترط المحدثون في قبولها شروطا اعتبروا توفرها في الرواة وفي كيفية الاسناد لازما، حتى تتحقق سلامة الانتقال خلال هذا الأخير، وحتى يمكن التمييز بين الحديث الصحيح والحديث غير الصحيح. وفي هذا الاتجاه، يميز ابن حزم بين نوعين من الأخبار: أخبار متواترة، وما نقله الواحد عن الواحد.

وقبل أن ننتقل إلى ذلك، نشير إلى أن ابن حزم، يقسم السنة، لا من حيث مراتب يقينها وقعطيتها، بل من حيث طبيعتها ونوعها، إلى ثلاثة أقسام معهودة وهي أنها قول وفعل وتقرير. فالقول هو الحديث المنقول عن النبي ﷺ مثل الأحاديث الكثيرة، كالحديث الذي بين أحكام الزكاة، وتشكل الأقوال المروية عن النبي أغلبية السنة. والفعل مثل صلاته التي عنها أخذت كيفية أداء الصلوات... وكل فعل هو حجة في الدين لأنه وحي. والتقرير كان يفعل أحد الصحابة فعلاً فيقره النبي ﷺ.

غير أن ابن حزم، ذهب إلى أن الأقوال وحدها هي التي تدل على الوجوب، أما الأفعال فحكمها الاقتداء، وليست واجبة، والاقرار حكمه الاباحة [381].

أما المرويات فقلنا انها تنقسم إلى متواترة وإلى أخبار الآحاد.

المتواترة: « هو ما نقلته كافة بعد كافة حتى تبلغ به النبي ﷺ. وهذا خبر لم يختلف مسلمان في وجوب الأخذ به، وفي أنه حق مقطوع على غيبة » [382].

خبر الآحاد: « فهذا إذا اتصل برواية العدول إلى رسول الله ﷺ وجب العمل به ووجب العلم بصحته » [383].

وموقفه هذا شبيــه بموقف مالك وبعض المالكية الذين يعتبرون خبر الواحد يفيد العمل ويفيد العلم أيضاً، إنما بقرينة، وإن كان أغلب المالكية يوجب به العمل فقط [384]، وبموقف « الامام أحد » الذي يعتبره يفيد العلم اطلاقاً ولا يفيد العمل. وهو نفس الرأي الذي تبناه « داوود

(380) القرافي ـ شرح تنقيح الفصول ـ ص 311-313. القاهرة ـ بيروت 1973.

(381) ابن حزم ـ الاحكام ـ ١ 1 / ص 138 وما بعدها.

(332) ابن حزم ـ الاحكام ـ 1 / ص 93.

(383) نفس. ص 97.

(384) أمثال ابن عبد البر ـ التمهيد. الرباط 1967 ج 1 ص 8.

الظاهري» و «الكرابيسي»، فخبر الآحاد لدى الجميع حجة، وإن اختلفوا الى من أوجب به العلم العمل، أو أوجب به العمل وحده دون العلم كالحنفية والشافعية وجمهور المالكية وأغلب المعتزلة.

ومما يستدل به ابن حزم على صحة ما نقله الواحد عن الواحد، أن الرسول بعث إلى الملوك رسولاً رسولا ليبلغوهم أمره بالدخول إلى الاسلام «فصح بهذا اجماع الأمة كلها على قبول خبر الواحد الثقة عن النبي»[385]. كما أن الله تعالى يقول: «فلولا نفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون». وهذا يعني حسب ابن حزم أن الله أوجب على كل فرقة قبول نذارة النافر منها بأمر النافر وبالنذارة.

ويرد على من يقول بأن خبر الواحد يجوز عليه الكذب والوهم، بأن ذلك صحيح، لكن يجب العمل بالسنن والاخبار حتى يصح لدينا دليل يؤكد بطلانها أو كذبها «وإلا فهي على البراءة من النسخ ومن الكذب والوهم حتى يصح في الخبر شيء من ذلك فيترك»[386].

هكذا، يوجب خبر الواحد العدل المتصل إلى الرسول، العلم، ولا يجوز فيه الكذب أو الوهم، ذلك أن كل نقل يصلنا من طريق الثقاة في الدين، فهو نقل يقين، وهو من عند الله، وكلام رسول الله كله وحي، ولا خلاف في «أن كل وحي نزل من عند الله تعالى، فهو ذكر منزل، يحفظ الله تعالى له بيقين... بدليل قوله تعالى ﴿انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون﴾[387].

وخلافاً للذين يوقعون لفظ الذكر على القرآن فحسب، يصر ابن حزم على اعتباره اسما واقعا على كل ما أنزل الله على نبيه من قرآن أو من سنة. كما يعتقد أن من يقول بأن خبر الواحد يوجب العمل دون العلم، يتناقض مع نفسه، يريد أن يتعبد بالظن، وأن يحكم في دينه بالظن، بينما الدين نفسه يحرم ذلك. ألم يرد في القرآن: «لا تقف ما ليس لك به علم». ان الظن غير العلم، بل هو شك.

وينتقد بهذا الصدد، الذين يعتبرون العلم الموجب من خبر الآحاد علما ظنياً أو علماً ظاهراً، مؤكدا على أن ظن الله منزه عن أن يختلط فيه الحق بالباطل وأن يكون له ظاهر غير باطنه[388].

ان إيجاب خبر الآحاد للعلم، مصدره أن راويه تشترط فيه شروط لا بد منها كي يكون ثقة، منها أن يكون عدلاً حافظاً لما يتفقه فيه، أو ضابطا بكتابته. أما إذا كان كثير الغلط والغفلة والسهو، فلا تجوز روايته. بل يذهب ابن حزم الى حد الاقرار بأن اختلاف الروايات، لا يعد عيبا في الحديث، ما دام المعنى واحداً، لأنه صح عن النبي إذا كان يحدث بحديث يكرره عدة

(385) ابن حزم ـ الاحكام ـ 1 / ص 102.

(386) نفس المصدر. ص 108 و: A. M. Turki - Polémiques... P. 100. sq.

(387) نفس.

(388) نفس. ص 115.

مرات، ان كل انسان يقله بحسب ما سمع، دون أن يوهن اختلاف الروايات ذلك، في الحديث.

أما فيما يخص الحديث المدلس، فيلزمنا قبل التطرق للموقف الذي يتبناه ابن حزم منه، الاشارة، ولو بايجاز، إلى معناه ومفهوم التدليس لدى الفقهاء والمحدثين. فهو لغة يعني اخفاء العيب، واصطلاحا يطلق على ثلاث حالات:

تدليس الاسناد، تدليس الشيوخ وتدليس التسوية [389].

الأول هو أن يسقط الراوي إسم شيخه الذي سمع منه ويصعد إلى شيخ شيخه بعده أو قال: وأن يروي الراوي عمن لم يسمع منه، موهماً أنه سمع منه بدعوى أنه لقيه. وقد اختلف علماء الحديث هنا، حول ما إذا كان الأمر يتعلق بالتدليس أم لا [390]. فإذا كان الراوي لم يعاصر المروي عنه المسقط اسمه فإن حديثه، حديث منقطع، وقال البعض بل هو مدلس. وقد اتخذ «ابن عبد البر النمري»، من هته المسألة، موقفا يقوم على عدم اعتباره مدلسا، لأن أي أحد لم يسلم، حسبه، من الرواية عن أشخاص لم يعاصرهم ولم يلقهم، فمالك نفسه، كما يقول، وغيره من علماء الحديث، رووا عن أشخاص لم يعاصروهم «فان كان هذا تدليساً، فما أعلم أحداً من العلماء سلم منه، في قديم الدهر ولا في حديثه» [391].

أما تدليس الشيوخ، فيقوم على أن يسمي الراوي شيخه الذي سمع منه بغير اسمه المعروف أو بنسبه تعمية له حتى لا يعرف، وكأنه يريد حذفه من الاسناد.

وأخيراً تدليس التسوية، وهو أن يسقط الراوي من بين شيخين ثقتين أضعفهما فيستوي الاسناد كله ثقاة، وهذا النوع هو الذي يكرهه جل علماء الحديث.

غير أن ما تجدر الاشارة إليه مع ذلك، هو أن هذا التقسيم تقريبي، فالبعض على هذا النحو والبعض يقسمه قسمين.. وابن حزم من بين الذين يعتبرونه قسمين: «أحدهما حافظ عدل ربما أرسل حديثه، وربما أسنده، وربما حدث به على سبيل المذاكرة أو الفتيا أو المناظرة، فلم يذكر له سندا، وربما اقتصر على ذكر بعض رواته دون بعض. فهذا لا يضر... لأن هذا ليس جرحة ولا غفلة» [392].

فهو هنا يوافق ابن عبد البر على أن تدليس الاسناد ليس تدليساً. أما القسم الثاني لدى ابن حزم، فيوافق ما يسمى تدليس التسوية: «وقسم آخر، وقد صح عنهم اسقاط من لا خير فيه من أسانيدهم عمداً، وضم القوي إلى القوي تلبيساً على من يحدث، وغروراً لمن يأخذ عنه ونصراً لما

(389) كمال الدين الطائي ـ رسالة في علوم الحديث وأصوله ـ بغداد 1971 ص 87.

(390) الحاكم النيسابوري ـ معرفة علوم الحديث ـ بيروت ط 2. 1972 ـ ص 103 وما بعدها.

(391) ابن عبد البر ـ التمهيد ص 15 ج 1.

(392) الاحكام ا / ص 126.

يريد تأييده من الأقوال (...) وهذا فسق ظاهر واجب اطراح جميع حديثه »[393].

وإذا كان موقف ابن حزم من المدلس، قد طبعه شيء من الاعتدال. فان موقفه من المرسل، قد اتسم ببعض التشدد. ويعني المرسل لغة، الاطلاق وعدم التقيد، واصطلاحا، ما سقط منه الصحابي سواء كان الراوي المرسل تابعياً كبيراً ممن أدرك جماعة من الصحابة وجالسهم، أو كان صغيراً، فيرفع الحديث مباشرة إلى الرسول[394]. ولكن ابن حزم يعرفه أنه « هو الذي سقط بين أحد رواته وبين النبي ﷺ ناقل واحد فصاعدا، وهو المنقطع أيضاً، وهو غير مقبول، ولا تقوم به حجة لأنه عن مجهول و(...) من جهلنا حاله ففرض التوقف عن قبول خبره »[395].

والملاحظ أن العبارة التي يستعملها جمهور الفقهاء والأصوليين في تعريف المرسل هي: ما سقط منه راو أو أكثر، قبل الصحابي... وقد احتج العلماء بالمراسيل، أمثال سفيان الثوري ومالك... إلى أن جاء الشافعي فاشترط أن يعضد بأسانيد بمعناه، ليدل على تعدد المخرج، أو أن يوافقه قول بعض الصحابة، أو يقول به أكثر أهل العلم[396]. ثم جاء الامام أحمد ففضل مراسيل على أخرى[397]. أما ابن عبد البر، فقد اشترط معرفة ظروف الارسال وذلك عن طريق اعتبار حال المحدث، فان كان لا يأخذ الا عن ثقة، وهو في نفسه ثقة، وجب قبول حديثه مرسله ومسنده، وان كان يأخذ عن الضعفاء ويسامح نفسه في ذلك، وجب التوقف عما أرسله[398].

هكذا يبدو موقف ابن عبد البر المالكي أقرب إلى الشافعية منه إلى المالكية خصوصا إذا علمنا أن مالك كان يقبل المرسل من الأحاديث، مسايرا في ذلك أكثر فقهاء عصره كالحسن البصري وسفيان بن عيينة وأبي حنيفة الذين كانوا جميعا يأخذون بالمرسل من الأحاديث ولا يردونه، والموطأ زاخر بالمرسلات[399].

وينتقد ابن حزم كلا من الحنفية والمالكية متهما هؤلاء الأخيرين بأنهم وان كانوا يأخذون بالمراسيل، فانهم أحيانا يتركونها ويتخلون عن الأخذ بها إذا لا حظوا أنها تخالف مذهبهم.

ويمكن جوهر رفض ابن حزم للمرسل في اعتبارات معرفية لها علاقة باليقين، ذلك أن الصحابة والتابعين حسب ابن حزم، غالباً ما خفيت عليهم كثير من الأمور[400]، ويسوق في

---

(393) نفس ص 130.

(394) أنظر النيسابوري ـ ص 25 ـ وكمال الدين الطائي ـ رسالة في علوم الحديث ص 77 .

(395) الاحكام ـ 1 / ص 135.

(396) الشافعي ـ الرسالة ص 461-465.

(397) الفراء الحنبلي ـ العدة ـ 3 / ص 920.

(398) ابن عبد البر النمري ـ التمهيد ـ 1 / ص 17.

(399) أنظر مثلا موطأ الامام مالك مع شرح الجلال السيوطي ـ تنوير الحوالك، شرح موطأ مالك ـ بيروت. (د. ت) ج 3 / ص 43 . وانظر مناظرات ابن حزم والباجي. لعبد المجيد التركي. ص 121.

(400) ابن حزم ـ الاحكام 1 / ص 143.

هذا الصدد مثال علي بن أبي طالب الذي يعترف بأن كثيرا من الصحابة كانوا يحدثونه بما ليس عنده عن النبي، وانه كان يستحلفهم على ذلك، حاشا أبا بكر فانه كان لا يستحلفه.

لهذا نجد ابن حزم لا يرفض المراسيل على الاطلاق، بل تلك التي لم يرد خبر متيقن يدعمها. وهذا يتفق بكيفية غير مباشرة، مع ابن عبد البر والشافعي، فهو يؤكد أن «المرسل في نفسه لا تجب به حجة»، لكنه يصبح حجة حينما يعضد بأسانيد أو مدارك يقين أخرى. فقد يرد مرسلاً، ويأتي الاجماع ليؤكد ما فيه، آنذاك يصبح ما في المرسل منقولا «نقل كافة كنقل القرآن فاستغنى عن ذكر السند فيه، وكان ورود ذلك المرسل وعدم وروده سواء ولا فرق»[401]. وينحو باللائمة هنا على الحنفية والمالكية الذين يأبون قبول خبر الواحد في عدة مواضع بدعوى أن القرآن جاء بخلافها، لكنهم كثيرا ما يتركونها، حسب ما يقول، والقرآن موافق لها.

كما يتصدى لنقد المذهب الظاهري الذي يرى أنه إذا ورد حديث صحيح عن النبي، وجاء الاجماع بخلافه، فذلك دليل على أنه منسوخ. وهو في نظره خطأ لوجهين: أحدهما ان ورود حديث صحيح يكون الاجماع على خلافه، أمر معدوم، لم يحدث قط. والثاني أن الله تعالى قال: «انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون»، وهذا يضمن ان ما تكفل الله بحفظه غير ضائع أبداً[402].

بل يذهب ابن حزم إلى حد انكار «تعارض النصوص» في الدين. وحتى ان وجد، فهو وجه من وجوه البيان، على المسلم محاولة فهمه وادراكه، كالاستثناء والتقييد والتخصيص... وهو في هذا الصدد، ينتقد المذهب الظاهري الذي يقول بترك الحديثين إذا تعارضا، لأن ذلك في نظره خطأ، إذ الأحاديث لا تتعارض، بناء على ما جاء في الكتاب: «ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا» و «ما ينطق عن الهوى». كما أن القول بترك الحديثين إذا فرضنا أنهما متعارضان، سيكون فيه تجاهل بأن الحق في أحدهما، وتركهما يعني ترك الحق في أحدهما[403].

لايمكن أن نفهم انكار ابن حزم لتعارض النصوص، إلا انطلاقاً من نظرته لكمال الشريعة، ومحاولة إبطال دعاوى التناقض والاختلاف التي استند إليها الكثيرون، في رفض بعض النصوص والطعن فيها مع أن الحق يوجد، على الأقل في واحد منها، كما أنه محاولة للدفاع عن الحديث وصحة ما جاء فيه[404].

---

(401) نفس ص 192.

(402) نفس ص 192.

(403) نفس ص 193.

(404) نفس. ص 167 – 151

يعتقد «غولد تسيهر» في كتابه:

I.Goldziher - Etudes sur la Tradition.P. 103 - 157.

فرفض التعارض والاختلاف عامة، دفاع عن وحدة الأصل وكماله، وهي مسألة ينبغي مراعاتها في دراسة ابن حزم وكل المفكرين الأندلسيين.

في نفس هذا الإطار أيضاً، ينبغي فهم ابطال ابن حزم « ترجيح الحديث بعمل أهل المدينة، وابطال الاحتجاج بعملهم »[405]. فالدافع إليه، ليس معاكسة المالكية، أو التنقيص من أهمية دار الهجرة، بل محاولة الدفاع عن أن الحديث الصحيح يملك صدقه في نفسه، وأن اليقين لا يمكننا البحث عنه خارج النص كنص، لأنه يملك معايير صحته في ذاته من حيث هو « ذكر » أو « وحي »، لا يزيده العمل يقينا ولا ينقصه عدم العلم به قيمة. « لا يزيد الحق درجة في أنه حق إذ يعمل به، ولا يبطله أن يترك العمل به، ولو أن أهل الأرض كلهم اتفقوا على معصية محمد ﷺ، فما كان ذلك مسقطاً لوجوب طاعته »[406]، كما أن الباطل لا يحققه العمل به. إن مصدر يقين الشرائع وكمالها من الله، لا مما يعمله البشر ،والقول بأن ثبوت الخبر الصحيح لا يكون إلا بعد العمل به، يلزم عنه أن العاملين به هم الذين شرعوا تلك الشريعة.

يتخذ الدفاع عن وحدة الأصل وكماله، صورة أقوى مع ابن حزم، في موقفه من الإجماع. لقد سبق لنا الإشارة إلى أن الإجماع الذي تقوم به الحجة في الشريعة، حسبه، هو ما تيقن أن جميع الصحابة قالوه ودانوا به، وليس الإجماع في الدين شيئاً غير هذا. ولو علم أن واحداً منهم اختلف باجتهاده عنهم، أو سكت، فان ذلك لا يعتبر إجماعاً.

من هو الصحابي؟ ليس كل من أدرك النبي ورآه صحابياً. إذ الكثير من المشركين كأبي الجبل رأوه وجالسوه، إن الصحابة هم الذين قال فيهم القرآن « محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم». ومن سمع النبي يحدث بشيء، فهو مسند صحيح واجب الأخذ به.[407] فالإجماع لديه، هو إجماع صحابة الرسول.[408]

وابن حزم، في هذا الصدد، يختلف مع الحنابلة في صفة الصحابي أولاً، إذ الظاهر من كلام الإمام أحمد أنه اسم يطلق على كل من رأى النبي وان لم يرو عنه أو لم يصحبه[409] ثم في طبيعة

= أن رفض وجود أحاديث متعارضة، كان مجرد محاولة من طرف الفقهاء لتغطية تناقضات سياسية، أساسها ومصدرها الوضع الذي شجعت عليه الصراعات الحزبية والتي كان من نتائجها لجوء كل حزب إلى وضع أحاديث تدعم موقفه دينياً وسياسياً. ويتخذ « غولد سيهر » من كتاب « تأويل مختلف الحديث » لابن قتيبة، شاهداً على دعواه، باعتبار هذا الأخير، استبد به هاجس الجمع بين الأخبار التي ادعى البعض أنها متناقضة.

ومع ما قد يكون في هذا الرأي من وجاهة، فإنه لا يصدق على ابن حزم، لا لأنه لم يشارك في الصراعات السياسية... بل لأن الموقف لديه من نفي تعارض النصوص موقف مبدئي.

(405) ـ الاحكام ـ 1/ ص 214.

(406) نفس. ص 216.

(407) نفس. ص 203.

(408) R.Arnaldez - Grammaire...P. 75 et I. Goldziher. Die Ahiriten s. 34 - 35. The Zahiris .P.34.

(409) الفراء الحنبلي ـ العدة في أصول الفقه. 3/ ص 387.

الإجماع ثانياً إذ أنهم يرون أن « معنى الإجماع في الشرع اتفاق علماء العصر من أمة محمد على أمر من أمور الدين ».[410] كما يختلف مع الشافعية الذين يعتبرون الإجماع « اتفاق أمة محمد ﷺ خاصة على أمر من الأمور الدينية ».[411] وهو تعريف غامض شيئاً ما إلى حد أن الإمام الشافعي إدراكاً منه لذلك في رسالته، مال إلى مماثلة الإجماع بما هو مجتمع عليه من طرف جميع المسلمين كالظهر أربع ركعات، وتحريم الخمر....[412] كما جعل الإجماع كالقياس في مرتبة أدنى من مرتبة الدليلين الأولين: الكتاب والسنة. يختلف مع المعتزلة الذين يجعلون الإجماع « إجماع أهل كل عصر من الأمة ».[413] ويختلف أيضاً مع المالكية الذين يرون فيه « اتفاق أهل الحل والعقد من هذه الأمة في أمر من الأمور(...) أي الاشتراك اما في القول أو الفعل أو الاعتقاد ، من طرف « المجتهدين في الاحكام الشرعية ».[414] فالإجماع في نظرهم، حسب ما يقول الباجي « هو إجماع أهل العصر على حكم الحادثة، وهو على ضربين: ضرب منه يعلم بالاتفاق، وضرب يعلم بالاختلاف ».[415] « ما يعلم بالاتفاق مثل أن يقول عالم برأي فينتشر دون أن يخالفه أحد، أما ما يعلم بالاختلاف، فهو أن يفترق الصحابة على قولين لا ثالث لهما، فلا يجوز لغيرهم اختراع رأي ثالث. غير أن هناك ضرب ثالث قال به المالكية، وهو « إجماع أهل المدينة على ما طريقه النقل مثل ما احتج به مالك... على أبي يوسف في مجلس الرشيد في مسألة الصاع، فرجع عليه أبو يوسف وانقاذ لصحة الاستدلال بإجماع أهل المدينة فيما هذا طريقه، وكاجماعهم على نقل الآذان وإجماعهم على ترك الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم. فهذا حجة يجب المصير إليها والعمل بها ».[416] أما الحنفية فقد اعتبروا الإجماع « اتفاق كل عالم مجتهد ممن هو غير منسوب إلى هوى ولا معلن بفسق في كل عصر، لأن حكم الإجماع إنما يثبت باعتبار وصف لا يثبت إلا بهذه المعاني وذلك صفة الوساطة كما قال تعالى: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطاً﴾.[417] فجميع المذاهب تقر بالإجماع وتعتبره حجة مقطوعاً بها، ما عدا فئة من المعتزلة يتزعمها النظام، والشيعة الإمامية.

بماذا يتميز موقف ابن حزم عن مواقفهم جميعاً؟ إن تشبثه باليقين جعله يوقف الإجماع عند الفترة المثال أو الصدر الأول، فالصحابة « شهدوا التوقيف من رسول الله ﷺ وقد صح أنه لا

(410) المقدسي ـ روضة الناظر...ص 116.
(411) الغزالي ـ المستصفى ص 199.
(412) الإمام الشافعي ـ الرسالة. ص 534 - 535.
(413) أبو الحسين البصري ـ المعتمد في أصول الفقه.2 / ص458.
(414) القرافي ـ تنقيح الفصول ـ ص 322.
(415) الباجي ـ المنهاج في ترتيب الحجاج ـ نشرة عبد المجيد التركي. باريس. 1978. ص 21 - 22.
(416) نفس. ص 23.
(417) أصول السرخسي.1/ ص. 311.

إجماع إلا عن توقيف. وأيضاً فانهم... كانوا جميع المؤمنين لا مؤمن من الناس سواهم، ومن هذه صفته، فاجماعهم هو إجماع المؤمنين وهو الإجماع المقطوع به، واما كل عصر بعدهم فإنما هم بعض المؤمنين لا كلهم».[418] لا غرو إذن أن جعل ابن حزم يقين الإجماع في نفس مرتبة الأصلين الأولين، إدراكاً منه أن ما تلقاه الصحابة عن الرسول أو أوقفهم عليه نوع من الوحي ان لم نقل وحيا، أما ما عدا ذلك، فإنه يندرج في الزماني أو البدعة. ونلاحظ بهذا الصدد أن الشافعي أدرك هته المسألة خصوصاً حينما اعتبر الاجماع مدرك ظن في مستوى القياس. كما أدركه الإمام أحمد بن حنبل في إحدى الروايتين عنه والتي تقول أنه لم يعتبر حجة سوى إجماع الصحابة.[419]

فابن حزم يرفض الاعتراف بكل إجماع غير إجماع الصحابة حتى لا ينزل الديني إلى مستوى الزماني، ذلك أن اعتبار الإجماع ممكن الانعقاد في كل عصر من العصور، فيه إخراج للأصل الثابت من يقينه المطلق ولا زمانيته وإنزاله إلى مستوى الأحداث والأزمنة والعصور، كما أن فيه طعناً في كمال الشريعة وتناهيها وألوهيتها، وإدعاء إحداث شرع لم يكن موجوداً في النص. فما يضمن يقين الإجماع الذي تم في عهد الصحابة أنه كان عن نص وتوقيف، والنص اما كلام من الرسول منقول أو فعل منه منقول أو إقرار، ولا يمكن أن يكون إلا من هته الوجوه إذ «لا إجماع إلا على نص، ولا اختلاف إلا في نص».[420]

لذا فان ثمة أشكالاً ثلاثة، من خلالها يظهر الإجماع.

1 ـ اما شيء نقلته الأمة كلها عصراً بعد عصره كالايمان والصلوات والصيام.

2 ـ وإما شيء نُقل نَقل تواتر كافة عن كافة من عندنا إلى رسول الله ككثير من السنن والإخبار وقد يجمع على بعض ذلك وقد يختلف فيه كصلاة النبي ﷺ قاعداً لجميع الحاضرين من الصحابة...

3 ـ واما شيء نقله الثقة مبلغاً إلى رسول الله فمنه ما أجمع على القول به ومنه ما اختلف فيه.

هذا هو معنى الإجماع، انه إجماع حول ما بلغنا من الذكر والوحي، أما ما عدا ذلك من إجماع العلماء في عصر ما، فإن ابن حزم لا يعتبره إلا «جازيا» لا لازماً، وبذلك ينزع عنه صفة الأصل، معتبراً إياه بدعة. إلا أنها بدعة محمودة أو حسنة، تدخل في باب الاجتهاد، والاجتهاد قد نصيب فيه وقد نخطىء، وحتى لو أصبنا فيه، فإنه لا يرقى إلى مستوى النص باعتبار أن معيار الحكم على صوابه هو النص الأصل.

هكذا نرى أن ابن حزم لاينازع باقي الأصوليين في الإجماع كاجماع، فهو يقبل به شريطة ألا

(418) ابن حزم ـ الإحكام.1/ ص 510.

(419) أنظر: أبو إسحاق الشيرازي ـ التبصرة في أصول الفقه. ـ نشر محمد حسن هيتو. ـ دمشق.1980. ص 359

(420) ابن حزم ـ الإحكام. 1/ ص 504.

يسموه إجماعاً، بل ينازعهم في وضعه الشرعي والقانوني، إذ يرفض أن يضفي صفة اليقين على ما يفعلونه، والذي هو مجرد اجتهاد لأنها صفة لا يمكن أن يتسم بها سوى الأصل المتمثل في الكتاب والسنة والإجماع الحاصل على أحكامها. وبهذا فهو لا يعتبر من بين طرق الارتفاع إلى الأصل: الاجتهاد بصورتيه، سواء كان تأويلاً للنص ومحاولة لفهم جوهره، أو كان محاولة لإدراك مقاصد الشريعة، لأن الاجتهاد مهما اتسم به من إصابة فإنه يندرج في الزماني فقط، ولا يمكنه أن يبلغ مستوى الأصل. **فابن حزم في نظرنا، لا يرفض الاجتهاد بالرأي، لكنه يرفض رفعه من الناحية الابستملوجية، كمدرك علم، إلى مستوى يقين النصوص**. وهنا، قد لا نتفق وما يميل إليه الكثير من الدارسين حينما يتصورون أن العلاقة بين ابن حزم والمذهب المالكي، هي علاقة بين ظاهرية متشبثة بحرفية النصوص، ومذهب غائي يفسح المجال للاجتهاد في فهم مقاصد الشريعة.

في هذا الإطار، ينبغي النظر إلى موقف ابن حزم من إجماع وعمل أهل المدينة، لقد كان مالك بن أنس يعتبر عمل أهل المدينة مصدراً فقهياً، عليه الاعتماد في الفتاوى والمسائل، لذا اشتهر في فتاويه بعبارة « الأمر المجتمع عليه عندنا ». والملاحظ في الرسالة التي بعث بها إلى الليث ابن سعد، أن عمل أهل المدينة وإجماعهم مصدر ينبغي أن يراعى في الأحكام[421] ولا يصح أن يخالف، لأن المدينة مهبط الوحي ودار الهجرة، وأهلها من السابقين الأولين، ومن المهاجرين والانصار الذين تحدث عنهم القرآن.

والملاحظ أن ابن حزم لا يطعن في الكثير من الأشياء التي اعتبر المالكيون أنهم يتبعون فيها إجماع أو عمل أهل المدينة، بل يبين فقط أن مصدر حجيتها أنها من المنقول المتواتر كمسألة المد والصاع وغيرها، أي أن الأساس المعرفي ليقينها، لا عمل أهل المدينة بها، بل تواترها.[422] بل إن الإمام مالك نفسه، في تقديمه لعمل أهل المدينة على خبر الآحاد، كان يعتبر أنها أعمال لا يمكن أن تعرف إلا بالتوقف وبالنقل كالآذان والمد وغيرهما، وقد أدرك ابن حزم نفسه ذلك، حينما بين أن مالك بن أنس في جعله إجماع أهل المدينة حجة، لم يدع ذلك في موطئه إلا في نحو ثمان وأربعين مسألة فقط احتياطاً منه، بينما نجد أن كثيراً من المسائل هي التي يخالف فيها أهل المدينة غيرهم. أما التعميم الحاصل، فمصدره، حسب ابن حزم، أن اتباع مالك، من بعده قلدوه دون أن يتبعوا منهجه في التحري والاحتياط وطريقته في الاجتهاد.[423] ويضرب مثالاً لتقليدهم الأعمى، يروي « أن مالكاً أفتى في مسألة في طلاق البتة: أنها ثلاث، فنظر إلى « أشهب » قد كتبها، فقال: امحها، أنا كلما قلت قولاً جعلتموه قرآناً، ما يدريك لعلي سأرجع عنها غداً فأقول هي واحدة ».[424]

---

(421) أنظر نصها الكامل في ـ القاضي عياض ـ ترتيب المدارك. ج.1 ص 41 وما يليها.

(422) ابن حزم ـ الاحكام.2/ ص 878.

(423) نفس. ص 879 - 880.

(424) نفسه.

والجدير بالإشارة، هو أن الكثير من المالكيين من بعد مالك، ساروا فعلاً في هذا الاتجاه القائم على التحوي وأعمال النقد، إذ فيما يخص عمل أهل المدينة، مالوا إلى الأخذ بما كان طريقه التوقف والنقل فقط، مميزينه عما أوصل إليه الاجتهاد والاستنباط. فالقرافي يذهب إلى أن إجماع أهل المدينة عند مالك حجة، فيما طريقه التوقيف حجة خلافاً للجميع. لنا قوله عليه السلام «إن المدينة لتنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد». والخطأ خبث فوجب نفيه ولأن أخلاقهم تنقل عن أسلافهم... فيخرج الخبر عن خبر الظن والتخمين إلى خبر اليقين».[425] فاجماع عمل أهل المدينة حجة فيما طريقه التوقف.

ونجد أن القاضي عياض [426] يبين أن إجماع أهل المدينة على ضربين: ضرب من طريق النقل والحكاية الذي تأثره الكافة عن الكافة، وعملت به عملاً لا يخفى، ونقله الجمهور عن الجمهور، وهذا الضرب على أربعة أنواع:

1 ـ ما نقله من جهة النبي من قول كالآذان والإقامة..

2 ـ فعله كصفة صلاته وعدد ركعاتها...

3 ـ ونقل إقراره لما شاهده منهم.

4 ـ ونقل تركه لأمور شاهدها منهم، وأحكام لم يلزمهم إياها مع شهرتها لديهم كتركه أخذ الزكاة من الخضروات مع علمه بكونها عندهم كثيرة.

فهذا الضرب من الإجماع حجة. أما الضرب الثاني والذي أساسه الاجتهاد والاستنباط فيرى القاضي عياض أن المالكية اختلفوا فيه« فذهب معظمهم إلى أنه ليس بحجة ولا فيه ترجيح».[427] وإلى نفس هذا التحليل، يذهب «ابن قيم الجوزية» مع فارق في التقسيمات، إذ يقسم عمل أهل المدينة الذي يكون أساسه النقل إلى ثلاثة أقسام: أولها نقل شرع مبتدأ عن النبي والثاني نقل العمل المتصل والثالث: نقل للأماكن والأعيان ومقادير الأشياء. من النوع الأول ما أورده القاضي عياض من أمثلة وأقسام. أما النوع الثاني، فهو كنقل الأحكام المتعلقة بالمزارعة والأحباس والآذان وتثنيتها وأفراد الإمامة. بينما النوع الثالث، كنقل الصاع والمد وتعيين موضع المنبر....[428] وينتهي ابن القيم إلى أن كل عمل خالف السنة الصحيحة وكل إجماع لم يأت من طريق النقل، فهو اجتهاد لا يلزم الأمة.

لذا فان موقف ابن حزم من إجماع أهل المدينة لا يعد معارضة للمالكية، بل هو احياء لها، اتخذ صورة تبني للموقف الأصلي لمالك نفسه ولكثير من فقهاء وأصوليي المالكية من بعده،

---

(425) القرافي ـ شرح تنقيح الفصول ـ ص 334.

(426) القاضي عياض ـ ترتيب المدارك ـ 1/ ص 47 وما يليها.

(427) نفس. ص 50.

(428) ابن قيم الجوزية ـ أعلام الموقعين ـ 2 / ص 361 وما بعدها.

والذي هو موقف يميز بين ما هو إجماع مصدره النقل وما هو إجماع مصدره الاجتهاد والاستنباط.[429]

ولا ينبغي أن يغرب عن بالنا الطابع المحلي والنكبة الظرفية لهذا النقد باعتباره موجهاً إلى الفقهاء المالكيين المعاصرين له، والذين يتهمهم بأنهم يتحدثون عن إجماع أهل المدينة دون علم منهم بتفاصيله « فان حقق عليهم، لم يحصلوا من جميع أهل المدينة ومن إجماعهم إلا على ما انفرد به سحنون القيرواني وعيسى بن دينار ».[430]

---

(429) ابن حزم ـ المحلى ـ 1/ ص55.

(430) ابن حزم ـ الاحكام ـ 1/ ص 558 - 565.

الدليل لدى ابن حزم أو المصدرالرابع .

أشرنا الى أن أصول الأحكام لدى ابن حزم أربعة، ثلاثة منها نص أو إجماع، والرابع دليل منها، ومفهوم الدليل في الفقه يعني، مجموع العمليات الاستنتاجية التي يستطيع عقلنا القيام بها من أجل استخراج حكم ما من الأصول الثلاثة، استخراجاً منطقياً، وإذا كان التقليد الأصولي، انطلاقاً من الشافعي، الذي قنن في رسالته، ما كان العرف جارياً به، قد اعتبر الدليل قياساً أو القياس دليلاً، من حيث هو حمل جزء على جزء أو فرع على أصل، لعلة يعتقد أنهما يشتركان فيها أو لشبه يظن أنه يجمعهما، فان ابن حزم، بنى الدليل على اعتبارات استنتاجية منطقية. محدثاً بذلك ثورة منهجية، كان من بين أهدافها البعيدة إقامة أصول الفقه على القطعيات لا الظنيات.

ويؤكد ابن حزم في هذا الصدد أن قوله بالدليل واتخاذه له كمصدر للأحكام، لا يعني أنه يزيد مصدراً رابعاً إلى النص والإجماع ويخرج عنهما، كما لا يعني أنه يعمل بالقياس تحت اسم آخر وهو الدليل، ولا أن الدليل قياس، فالدليل غير القياس، وليس خروجاً من النص والإجماع.[431] بل هو « مأخوذ من النص ومن الإجماع ».

الدليل المأخوذ من الإجماع أربعة أقسام، وهي كلها داخلة تحت الإجماع: 1 ـ استصحاب الحال.2 ـ أقل ما قيل.3 ـ اجماعهم على ترك قولة ما.4 ـ وإجماعهم على أن حكم المسلمين سواء وإن اختلفوا في حكم كل واحدة منها.

أما الدليل المأخوذ من النص، فهو سبعة أقسام، تقع جميعها تحت النص.

لنترك الدليل المأخوذ من الإجماع إلى حين، ولنحاول تتبع صور الدليل المأخوذ من النص.

1 ـ **القسم الأول:** أن يشتمل النص على مقدمتين، ولا ينص على نتيجتهما. مثل « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » وهو قول النبي، وهما مقدمتان تترتب عنهما منطقياً نتيجة تقول: « كل مسكر حرام »، وهي **مفهومة من النص**. وهذا قياس منطقي وليس قياساً فقهياً، وسبب ذلك

(431) ابن حزم ـ الاحكام 2/ ص 676.

أنه لا يستند الى التعليل، بل الى **اللزوم المنطقي**.

2 ـ **القسم الثاني: «شرط معلق بصفة** فحيث وجد فواجب ما علق بذلك الشرط. مثل قوله تعالى ﴿أن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾ فقد صح بهذا أن من انتهى غفر له [432] ويتعلق الأمر هنا بتعميم فعل الشرط، لأن الناس كلهم سواء بالنسبة للأحكام الشرعية، **وهو دلالة اللفظ**، وليس قياساً فقهياً.

3 ـ **القسم الثالث:** «لفظ يفهم منه معنى فيؤدى بلفظ آخر». وهو ما يسمى **بالمتلائمات**. ويعني أن يكون المعنى الذي يدل عليه اللفظ متضمناً في ذاته نفي معنى آخر لا يمكن أن يتلاءم مع المعنى الذي اشتمل عليه اللفظ. مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقل لهما أف ولا تنهرهما﴾ فإن ذلك يتضمن أيضاً النهي عن الضرب.... وهذا ليس من القياس الجلي، بل هو **دلالة تضمنها اللفظ في ذاته**.

4 ـ **القسم الرابع:** أن يكون الشيء غير منصوص على حكمه، فيقال الشيء إما أن يكون حراماً وإما أن يكون حلالا، فإن لم يكن لا هذا ولا ذاك، فهو مباح.

5 ـ **القسم الخامس:** وقد سماه «**القضايا المتدرجة**» مثل أبو بكر أفضل من عمر وعمر أفضل من عثمان، فأبو بكر أفضل من عثمان. وهو قياس أساسه تعدية الحكم تعدية منطقية، تكون مفهومة من المقدمتين.

6 ـ **القسم السادس:** وهو ما يسمى «**بعكس القضايا**» كأن نقول كل مسكر حرام، فيعكس ويقال بعض الحرام مسكر، ويقوم هذا العكس على قلب المحمول موضوعاً والموضوع محمولاً، وهو من دلالة النص، والملاحظ هنا أن القضية الكلية الموجبة تنعكس جزئية أبداً.

7 ـ **القسم السابع:** لفظ ينطوي على معان كثيرة مقترنة به تفهم منه، مثل قولنا زيد يكتب، فهذا يعني أنه ذو جوارح سليمة وأنه «ذو آلات يستعملها في ذلك»... وهو ما يسمى بدلالة **لوازم المعنى**[433]

أقسام الدليل هته، كلها واقعة تحت النص وهي معاني ومفهومات تستخلص له. وهي غير العلة لأن «العلة لا تسمى دليلاً، والدليل لا يسمى علة، فالعلة هي كل ما أوجب حكماً لم يوجد قط أحدهما خالياً من الآخر، كتصعيد النار للرطوبات واستجلابها للناريات، فذلك من طبعها، وههنا خلط أصحاب القياس فسموا الدليل علة والعلة دليلاً» [434]

أقسام الدليل هته، مفهومة من النص، وليست قياساً، وإن كان أنصار القياس يصرون على أن يعتبرونها قياساً.

---

(432) ـ ابن حزم ـ الاحكام. ـ 2 /ص 677.

(433) ـ نفس.

(434) ـ نفس. ص 678.

أما فيما يخص الدليل المأخوذ من الاجماع، فيقسمه ابن حزم أربعة أقسام:

1 ـ **القسم الأول: حكم المسلمين سواء:** إذا كان الحكم قد خوطب به بعض المسلمين، فهو حكم لكل المسلمين بمقتضى التسوية العامة بين المسلمين، ما دامت لم توجد خصوصية ثابتة من النص نفسه وان ذلك ثابت بإجماع المسلمين المنقول من عصر النبي ﷺ. فالأحاديث الواردة في رجال معينين يكون حكمها العموم، لأن الرسالة النبوية هي رسالة للبشر كافة.

فاللفظ الخاص، يفيد العموم، لانعقاد الإجماع على عموم الرسالة، ولتساوي المخاطبين في الأحكام التكليفية. لذا فهو دليل مشتق من الاجماع[435]

2 ـ **القسم الثاني: اجماع المسلمين على ترك قول.** وهو أن يختلف الناس على أقوال ويجمعوا على ترك قول في الموضوع، فإن هذا الترك دليل على البطلان، ومنشؤه الإجماع الذي يعتبر اجماعاً على تركه، مثل اختلاف الصحابة حول ميراث الجد، لكنهم في ذلك الاختلاف كانوا مجمعين على أنه يرث، دون أن يتفقوا في صيغة الميراث. وهذا يعد اجماعاً منهم.

3 ـ **القسم الثالث: أقل ما قيل.** وهو دليل لا يختلف كثيراً عن الدليل السابق، فإذا اختلف الناس في شيء، فأوجب قوم مقداراً ما، مثل ما هو الشأن في بعض الزكوات، وأوجب آخرون أكثر من ذلك، فإن ثمة اجماع عنهم على المقدار الأقل، واختلاف حول ما زاد عليه. لذا فالاجماع فرض علينا، واتفاقهم على المقدار الأقل، ملزمون بأن نأخذ به.

4 ـ **القسم الرابع: الاستصحاب:** وهو يعني بالنسبة لابن حزم أنه «إذا ورد النص من القرآن أو السنة الثابتة في أمرها على حكم ما، ثم ادعى مدع أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل من أجل انه انتقل ذلك الشيء المحكوم فيه من أجل ذلك أن يأتي، أن يأتي ببرهان من نص قرآن أو سنة عن رسول الله ﷺ ثابتة، على أن ذلك الحكم قد انتقل أو بطل، فإن جاء به صح قوله، وإن لم يأت به فهو مبطل فيما ادعى من ذلك، والفرض على الجميع الثبات على ما جاء به النص ما دام يبقى اسم ذلك الشيء المحكوم فيه عليه، لأنه اليقين، والنقلة دعوى وشرع لم يأذن به الله تعالى، فهما مردودان كاذبان حتى يأتي النص بهما»[436]

والملاحظ هنا، أن الاستصحاب، هو بقاء الحكم المبني على النص، لا بقاء الأصل، كما هو جار به العرف لدى الأصوليين. لأن الأصل لدى ابن حزم، مبني على النص، وليس مجرد حالة سابقة على الشرع مباحة اباحة أصلية. الأصل في الأشياء، التوقف الى أن يرد نص شرعي، لأن الناس مخاطبون دائماً بالشرائع، منذ آدم الى محمد، ولما كان الأمر كذلك، فإن لا شيء الا وله حكم، والمباح مباح شرعاً، لأن آدم كان رسولاً لذريته، بين الله له الحلال من الأشياء والحرام منها، والمباح كذلك. وعليه فإن الأصل في الأشياء الاباحية، لكنها اباحية شرعية، ولا يمكن

---

(435) ـ الاحكام ـ 2 /ص 678 وما بعدها.

(436) الاحكام ـ 2 /ص 590.

رفع اباحة الا بنص أو دليل. وبهذا ينتهي ابن حزم الى نفس مفهوم الاستصحاب الذي قال به الأصوليون، وان الاختلاف بينه وبينهم اختلاف لفظي نظري فرغم أنه قيد الاستصحاب بالنص، فإنه لا يمنع مع ذلك من أن يدخل في عمومه كل شيء باق على الاباحة بحكم النص العام « ولكم في الأرض مستقر ومتاع الى حين » الى أن يظهر دليل يغيــر حكم الاباحة الأول.

هذه هي الأدلة المأخوذة من الأصول الثلاثة الأولى وهي القرآن والسنة والاجماع. وقد لاحظنا أنها تندرج جميعاً في دلالة النص ومفهومه أو فحوى الخطاب.

★ ★ ★

مبحث الأمر والنهي لدى ابن حزم

أصول الفقه علم بالقواعد التي ترسم المناهج لاستنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، أي الطرق التي تبين لنا استخراج الأحكام من الأصول. فاهتمام الأصولي ينصب على أدلة الأحكام ووجوه دلالتها على الأحكام، ويتبين من هذا أن علم الأصول يهتم بالأحكام وأدلتها وطرق استنباطها وشروط ذلك. وإذا كنا قد بينا أن أصول الأحكام لدى ابن حزم ثلاثة وهي الكتاب والسنة والإجماع ودليل منها، فإننا نريد الآن أن نبرز موقفه من الأحكام الشرعية نفسها.

إن الحكم هو الخطاب الشرعي المتعلق بأفعال المكلفين، والمراد به الوصف الذي يعطيه الشرع لما يتعلق بأفعال المكلفين من تحريم وتكريه وإباحة وإيجاب. ويعرفه ابن حزم بأنه « امضاء قضية في شيء ما، وهو في الدين تحريم أو ايجاب أو اباحة مطلقة أو بكراهة أو باختيار [437] وموقف ابن حزم في هذا الصدد بالمقارنة مع المواقف الأخرى، يعتبر الجهات الشرعية ثلاثاً، لأن « أحكام الشريعة كلها ـ أولها عن آخرها ـ تنقسم ثلاثة أقسام لا رابع لها: وهي فرض لا بد من اعتقاده والعمل به مع ذلك، وحرام لا بد من اجتنابه قولاً وعقداً وعملاً، وحلال مباح فعله ومباح تركه. وأما المكروه والمندوب اليه، فداخلان تحت المباح لأن المكروه لا يأثم فاعله، ولو أثم لكان حراماً، ولكن يؤجر تاركه، والمندوب اليه لا يأثم تاركه ولو أثم لكان فرضاً ولكن يؤجر فاعله » [438]

فمراتب الأوامر في الشريعة ثلاث حسب ابن حزم، حرام وفرض يشكلان الطرفين المتقابلين، ومراتب أخرى متأرجحة بينها. فالحرام تليه مرتبة الكراهة، وهي الأشياء التي تركها خير من فعلها، ومن تركها له أجر، أما من فعلها فلا اثم عليه. ويلي مرتبة الفرض مرتبة الندب، وفيه يدخل التطوع بأفعال الخير. وبين مرتبتي الحرام والفرض توجد مرتبة المباح [439]

(437) ـ ابن حزم ـ الاحكام ـ 1 /ص 48.

(438) نفس. 2 /ص 1058.

(439) ـ نفس. 1 /ص 456 - 457 ـ التقريب. ص 86 - 87

تثبت الأحكام بالأمر والنهي، وبها يتميز الحلال من الحرام، وقد ناقش ابن حزم كغيره من الأصوليين هته المسألة من زاويتين: من زاوية دلالتها على المطلوب نصاً أو بطريقة الاشارة أو الاقتضاء... ومن زاوية ما يعرض لكل منها من عموم وخصوص واطلاق... فالأمر والنهي هما كل صيغة اتخذها المشرع في القرآن والسنة أسلوباً لافادة طلب الفعل جازماً، أي على سبيل الحتم والالزام، فذلك أمر. وكل صيغة أخرى اتخذها المشرع في القرآن والسنة أسلوباً لافادة طلب الكف عن الفعل طلباً حتمياً، فذلك نهي. ويذهب ابن حزم الى أن أوامر القرآن والسنن ونواهيها كلها » على الوجوب في التحريم والفعل حتى يقوم دليل على صرف شيء من ذلك الى ندب أو كراهة أو اباحة »[440] خلافاً لبعض الشافعيين والمالكيين والحنفيين الذين قالوا بأنها على الوقف حتي يقوم دليل على حملها: إما على وجوب في العمل أوفي التحريم، وإما على ندب وإما على إباحة وإما على كراهة. والأساس الذي يستند اليه هؤلاء هو أن صيغة الأمر والنهي تستعمل على معان مختلفة للايجاب والمنع تتراوح بين التحريم والتكريه والفرض والندب والاباحة، لذا لا بد من دليل وقرينة[441] باعتبار أن الأمر يكون مشتركاً تخفى دلالته وتزدحم فيه المعاني ويشتبه المراد منه اشتباهاً لا يدرك بنفس العبارة بل بالرجوع الى الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل[442].

ونجد أن ابن حزم في رده عليهم يذهب الى أن لكل مسمي اسماً يختص به، يتبين به مما سواه من الأشياء ليقع بها التفاهم وليعلم السامع المخاطب، به مراد المتكلم المخاطب له، ولو لم يكن ذلك لما كان تفاهم أبداً، ولبطل الخطاب الشرعي ولما صح البيان« لأن تخليط المعاني هو الاشكال نفسه (...) وعلمنا أن المراد باللغة إنما هو الافهام لا الاشكال، لزمنا أن نلزم الأصل الذي اختصاص كل معنى باسمه دون أن يشاركه فيه غيره حتى يصح عندنا أن هذا الاسم مرتب بخلاف هذه الرتبة أو أنه مما لا يقع فيه بيان فيطلب بيانه (...) فإذا قيل لنا افعلوا، وكان هذا اللفظ ممكناً أن يراد به الايجاب، وممكناً أن يراد به الندب أو الاباحة، فلا سبيل في بنية الطبيعة الى حمله على كل الوجوه التي ذكرنا اذ ممتنع بالضرورة أن يكون الشيء ملزماً ولا بد، ومباحاً تركه في وقت واحد لانسان واحد... وصح أن الأمر لو كان كما ذكروا، لكان غير مقدور على الائتمار به، وبالمحالات التي لا نقدر عليها »[443].

لا سبيل الى احالة لفظ عن مكانه البتة، ما لم يقم دليل على أنه نقل عن موضوعه من اللغة

---

(440) ـ نفس. 1 /ص 259.

(441) ـ أنظر: أصول البزدوي مع شرح فخر الاسلام البخاري، المدعو كشف الأسرار عن أصول البزدوي ـ بيروت. 1974 ج 1 /ص 107 - 108 والمالكي التلمساني ـ مفتاح الوصول في علم الأصول ـ القاهرة. 1962. ص 32. والآمدي. ـ الاحكام في أصول الأحكام ـ القاهرة. 1968 ج 2. ص 3 وما يليها.

(442) ـ الآمدي ـ نفس. والبزدوي ـ ج 1 /ص 54.

(443) ـ ابن حزم ـ الاحكام. 4/ ص 260 - 261 والملاحظ أن موقف الإمام الشافعي موافق لهذا، أنظر: « الأم » ـ ط 2. ـ بيروت. 1973. المجلد 4. ص 291. - 292

ورتب في مكان آخر. اذ اللغات « انما رتبها الله عز وجل ليقع بها البيان، واللغات ليست شيئاً غير الألفاظ المركبة على المعاني، المبينة عن مسمياتها »[444] لذا لا يجوز وقوع لفظ الأمر على الوجوب وعلى الندب معاً، فذلك محال ممتنع خلافاً لما هو الشأن في الألفاظ المشتركة مثل « لون » الذي يقع على مختلف الألوان، أما لفظ « أمر » فلا يتصور عقلاً الا أنه موضوع في أصل اللغة إما للوجوب فقط، وينقل بدليل أحياناً الى الندب أو الى وجوه أخرى، وإما للندب ثم نقل الى الوجوب بدليل، وإما احتمال وقوعه على الندب والوجوب معاً في وقت واحد، فلا يتصور عقلاً اعتماداً على مبدأ الثالث المرفوع.

فالأوامر كلها على الوجوب، والنواهي جميعها على التحريم الا ما خرج عن ذلك بدليل. وترد الأوامر الواجبة على وجهين: أحدهما بلفظ افعل أو افعلوا والثاني بلفظ الخبر اما بجملة فعل أو جملة ابتداء وخبر. ما يرد بلفظ افعل مثل « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ».. وأما الذي يرد بلفظ الخبر وبجملة فعل وما يقتضيه كقوله تعالى ﴿قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن﴾... وما ورد بجملة لفظ ابتداء وخبر كقوله ﴿فكفارته إطعام عشرة مساكين﴾.

ما ورد من الأوامر والنواهي على الصفتين المذكورتين فهو فرض أبداً، ما لم يرد نص أو إجماع على أنه منسوخ أو مخصوص أو ندب أو أنه بعض الوجوه الخارجة عن الإلزام... وفيما يتعلق بمسألة ورود الأمر بلفظ خطاب الذكور، يذهب ابن حزم الى أن خطاب النساء والاناث « افعلن » لا يدخل فيه الذكور، بينما هذا الأخير يدخل فيه النساء والاناث « الا أن يأتي نص أو إجماع على اخراج النساء والاناث من ذلك[445] كما أن الأوامر الشرعية يدخل فيها الأحرار والعبيد معاً، وهو يثور على القائلين بأن الآية: ﴿واشهدوا ذوي عدل منكم﴾ أنه للأحرار دون العبيد محتجاً بالقول: « وهذه أعجوبة شنيعة. أترى العبيد ليسوا من رجالنا؟ إن هذا الأمر كان ينبغي أن يستحيي منه، وإن من جاهر بأن العبيد ليسوا من رجالنا لواجب أن يرغب عن الكلام معه »[446]

ومن نفس المنطلق أيضاً، يذهب الى أن الأمر الموجه لواحد هو أمر للمجموع أي أمر في النوع كله. وما « كان من الشريعة خاصاً لواحد أو لقوم، فقد بينه عليه السلام نصاً وأعلم أنه مخصوص ». مثال ذلك حكمه في الإعرابي الواطىء في رمضان، وهو حكم خاص لا يمكن تعميمه.

يحمل ابن حزم أيضاً الأوامر وسائر الألفاظ كلها على العموم مبطلاً قول من قال في كل ذلك بالوقف أو الخصوص ذلك أن بعض الحنفية والمالكية والشافعية ذهبوا إلى أن الألفاظ لا تحمل

(444) – ابن حزم – الأحكام. 1/ ص 290

(445) – ابن حزم – نفس ص 324.

(446) – نفس. ص 330.

إلا على الخصوص، على بعض ما يقتضيه الاسم في اللغة دُون بعض، وذهب طائفة منهم إلى الوقف: أي ألا نحمل الألفاظ على عموم ولا خصوص إلا بدليل[447]. أما البعض الآخر من الشافعية والمالكية والحنفية، فقد رأى أن الواجب حمل كل لفظ على عمومه وكل ما يقتضيه اسمه دون توقف ولا نظر، لكن ان جاء دليل يوجب اخراج بعض ما يقتضيه لفظه من عمومه، وجب أن يصار إلى ذلك. وابن حزم يتفق مع هذا الرأي، ويرجع الاختلاف حول هته المسألة الى أن الذين عالجوها اختلفوا «على قدر ما بحضرتهم من المسائل» وبنوا أصولهم وقواعدهم عليها، فإن وافقهم القول بالخصوص قالوا به، وان وافقهم القول بالعموم قالوا به» فأصولهم معكوسة على فروعهم ودلائلهم مرتبة على ما توجبه مسائلهم وفي هذا عجب: أن يكون الدليل على القول مطلوبا بعد اعتقاد القول وانما فائدة الدليل وثمرته انتاج ما يجب اعتقاده من الأقوال فمتى يهتدي من اعتقد قولا بدليل ثم جعل يطلب الدلالة بشرط موافقة قوله وإلا فهي مطرحة عنده»[448]. أي أنهم يصادرون على المطلوب.

وينقسم الكلام لدى ابن حزم إلى ثلاثة أقسام: خصوص يراد به الخصوص كزيد وعمرو. وعموم يراد به العموم مثل «وجعلنا من الماء كل شيء» حيث يقع تحت الحي كل أنواع الحياة الموجودة، ومن هذا العموم ما يكون اسما لنوع كلفظ الخيل الذي يطلق على جميع الخيل. أما القسم الثالث من العموم، فهو عموم دل نص القرآن والسنة على أنه قد استثني منه شيء فخرج ذلك المستثنى مخصوصا من الحكم الوارد بذلك اللفظ.

غير أنه لا ينسى انتقاد المذهب الظاهري الذي ينفي اطلاقاً وجود ألفاظ مشتركة تقع على معان شتى «وقوعا مستوياً في اللغة»، أي وقوعا حقيقيا لا مجازيا. ورأى ابن حزم أن الألفاظ المشتركة، من العموم، ويجب أن نحملها على كل معانيها التي تقع عليها دون تخصيصها ببعض المعاني. فالنكاح في الشرع يعني الوطء وعقد الزواج معا، لا الوطء وحده كما يقول «داود» واتباعه. وتفسير الآية «الزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك» هو حسب ابن حزم كما يلي: انه لا يحل لمسلم زان أو عفيف أن ينكح زانية مسلمة لا بوطء ولا بعقد زواج فإن وقع فسخ أبداً ما لم تتب قبل أن يعقد معها النكاح. ولا يحل لمسلمة زانية أو عفيفة أن تنكح زانيا ما لم يتب، فان وقع الزواج فسخ أبداً وأبيح للزاني خاصة نكاح المؤمنة العفيفة فقط لأن النص لم يأت إلا بتحريم ذلك على المؤمنين خاصة والزناة والزواني مؤمنون»[449].

غير أن هناك وجوها تنقل فيها الأسماء عن مسمياتها، فيخرج بذلك الأمر عن وجوبه من الفور الى التراخي ومن الظاهر إلى التأويل ومن العموم الى التخصيص... ويعتبر ابن حزم أن

(447) ـ الآمدي ـ الاحكام ـ 2/ ص 56 وما يليها ـ التلمساني ـ مفتاح الوصول ص 30 وما يليها ـ البزدوي ـ 1/ ص 298 وما يليها ـ التقريب. ص 149. R.Arnaidez-Grammaire et théologie.-p.129.sq.

(448) الاحكام. ص 338-339 و 1. Goldxiher-Op. cit. s. 121-122, P. 115

(449) نفسه. ص 363-364.

هذا الباب هو أساس الاختلاف بين المذاهب.

يحصر ابن حزم تلك الوجوه في أربعة:

1 ـ أحدها نقل الاسم عن بعض معناه الذي يقع دون بعض، وهذا هو العموم الذي استثني منه شيء ما فبقي سائره مخصوصا من كل ما يقع عليه. مثل الآية ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس جمعوا لكم﴾ الناس هنا، بعض الناس.

2 ـ ثانيها نقل الاسم عن موضوعه في اللغة نقلا كليا وتعليقه على شيء آخر كنقل الله اسم الصلاة عن الدعاء، وتعليقها على حركات محدودة من قيام وركوع... وكنقله اسم الزكاة عن التطهر من القبائح إلى اعطاء مال محدود بصفة معينة...

3 ـ والوجه الثالث هو نقل خبر عن شيء ما إلى شيء آخر اكتفاء بقدرة المخاطب على الفهم مثل « واسأل القرية » والمراد أهلها. و « ذلك كفارة ايمانكم إذا حلفتم » أي حنثتم.

4 ـ أما الوجه الرابع، فهو نقل لفظ عن كونه موجبا لمعناه إلى كونه باطلاً محرماً. وهذا هو النسخ.

ما الدليل على النقل؟ انه قسمان في نظر ابن حزم:

1 ـ فهو اما دليل عن الطبيعة: أي ما دل العقل بموجبه على أن اللفظ منقول عن موضوعه إلى أحد وجوه النقل السابقة. فبضرورة العقل وأوائله، نعلم أن المراد بالناس في الآية « الذين قال لهم الناس... » بعض الناس، ونعلم بضرورة العقل أن الأمر الوارد في الآية ﴿كونوا حجارة أو حديدا﴾ أمر تعجيز لا أمر تنفيذ.

2 ـ أو دليل من الشريعة: ومعناه أن يأتي نص من الكتاب أو السنة أو فعل من الرسول أو اقرار منه أو اجماع على أحد وجوه النقل المذكورة، كما دل الاجماع على أن اسم الأب في الآية ﴿ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء » يقصد به الأب والأجداد من الأب والأم مهما بعدوا حتى ولو كانوا من الرضاعة اعتمادا على الحديث « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ». « فصح بما ذكرنا أن اخراج الأسماء من مواضعها إذا قام دليل من الأدلة التي ذكرنا، واجب لأنه أخذ من كل ذلك بالظاهر الوارد وبالنص الزائد فلم يخرج عن الظاهر في كل ذلك، ووجب إذا عدم دليل منها أن لا ينقل شيء من الخطاب عن ظاهره في اللغة... »[450].

وأما نقل الأمر عن الوجوب إلى الندب، فانه لا مدخل للعقل فيه، وإنما يؤخذ من نص لآخر أو اجماع فقط.

بقيت مسألتان تتعلقان بالعموم، ناقشهما ابن حزم:

1 ـ أقل الجمع الذي اختلفت فيه المذاهب، وهو هنا يخالف الظاهرية الذين يقولون بأن أقل الجمع اثنان، لأن الجمع في اللغة يعني ضم شيء إلى شيء آخر وضم الواحد إلى الواحد يعطينا

---

(450) الاحكام ـ 1/ 371-372.

جمعا. ويتفق والشافعية الذين يقولون بأن أقل الجمع ثلاثة، باعتبار أن اللغة تتحدث عن المفرد والتثنية والجمع [451].

2 ـ العموم قسمان: منه مفسر ومجمل. المجمل هو الذي لا يفهم من ظاهره معناه، والمفسر هو ما يسميه المالكية والشافعية والحنفية بالنص، أي اللفظ الذي «لم يحتمل بالوضع الا معنى واحدا» [452]. لفهم المجمل، لا بد، حسب ابن حزم، من الحصول على ذلك من أحد موضعين: النص أو الاجماع، إذا لم نجد نصا لجأنا إلى الاجماع، وإذا لم نعثر على اجماع عام، اكتفينا بم أجمع عليه من المراد بمعنى ذلك المجمل وتركنا ما اختلف فيه [453].

لا ينبغي الاعتقاد أن موقف ابن حزم، القائم على اعتبار دلالة الألفاظ كلها على العموم، موقف متميز، على الأقل بالنسبة لموقف المالكية. ذلك أن «القرافي» يعتبر اللفظ العام موضوعا لمعنى الكلي ويشمل كل آحاد الحكم دون أن تصحبه قرينة من قبيل الدلالة، كما يعتبر العبيد يندرجون لدى الماليكة والشافعية أيضا في صيغة الناس والذين آمنوا، والنساء أيضا يندرجن في خطاب التذكير، اللهم إلا إذا اختص الجمع بالذكور أو بالاناث وحدهن [434]. وإذا كان «القرافي» لا يذهب إلى حد اعتبار دلالة العموم دلالة قطعية ومطلقة، بل يعتبرها مجرد دلالة احتمالية، فإن «الامام الشاطبي» وهو من مجتهدي المالكية بالأندلس، يذهب إلى اعتبار العام قطعيا فيما يدل عليه بأصل وضعه. وان اعتباره ظنيا أو مجملا ونزع القطعية عنه، فيه توهين لأدلة الشرع وابطال للكليات القرآنية وعدم الأخذ بها على التساهل والتخفيف(455)، كما يرى أن الخلاف في حجيته، أمر شنيع، لأن غالبية الأدلة الشرعية أساسها العموم، وإذا أحيلت، في أكثرها، إلى مخصصات أصبح معظم الشريعة مختلفا فيه، أهو حجة أم لا.

وقبل أن نختم هته النقطة، نرى لزاما علينا الاشارة إلى أن الاشكالية التي حكمت مواقف ابن حزم من كثير من القضايا الأصولية والمنطقية والكلامية، تجد أساسها في نظرته لكل من الطبيعة واللغة وعلاقتهما بالشريعة. ذلك أن الله خلق العالم كله جوهرة واحدة تختلف أنواعها بصفات وأعراض معينة، وبحسب اختلافها تختلف أسماء الأشياء «التي تقع عليها أحكام الله... في الديانة، وعليها يقع التخاطب والتفاهم من جميع الناس» [455]. فالعنب عنب وليس زبيبا. والزبيب ليس عنبا، وعصير العنب ليس عنباً ولا خمرا، والخمر ليس عصيرا والخل ليس خمرا «واحكام كل ذلك في الديانة تختلف» [456]، لذا لا مجال لصرف الألفاظ عن معانيها الموضوعة لها في الشريعة،

(451) نفس ص 391.

(452) المالكي التلمساني ـ مفتاح الوصول. ص 54.

(453) ابن حزم ـ الاحكام ـ 1 / ص 385.

(454) القرافي ـ شرح تنقيح الفصول ـ 195-198 ـ ومحمد أبو زهرة ـ مالك ـ ص 226 وما يليها.

(455) الامام الشاطبي ـ الموافقات في أصول الأحكام ـ نشرة محي الدين عبد الحميد ـ القاهرة 1969 ج 1: ص 219.

(456) ابن حزم ـ المحلى. 1 / ص 161.

فالثلج ثلج، لا يصح الوضوء به، لأنه لا يوجد فيه الماء حينما يكون ثلجاً، فإذا ذاب وصار ماء جاز به الوضوء [457].

الاحكام للأسماء، والأسماء تابعة للصفات التي هي معيار التفريق بين الأنواع [458]. والأشياء على الطهارة والتحليل إلى أن يأتي نص بتحريمها أو تنجيسها وذلك بتسميتها، وهذا ما أدى به إلى أن لا يجيز لمن بال في الماء الراكد الوضوء منه، لورود حديث في ذلك، بينما يجيز لمن تغوط في الماء الوضوء به، لعدم وجود حديث، ولكون «النبي لم ينه عن ذلك والا لما سكت» [459].

وإذا استحالت صفات شيء كان نجساً أو حراما، فيطل عنه الاسم الذي ورد به حكم التحريم، وأصبحت صفات الشيء الجديد تدخله تحت اسم وارد على حلال طاهر، فان حكمه يستحيل من التحريم إلى التحليل والعكس صحيح إذا استحالت صفات شيء حلال طاهر فبطل عنه الاسم الذي ورد به حكمه الحلال، وانتقل إلى اسم آخر وارد على حرام أو نجس، استحال حكمه من التحليل إلى التحريم كعصير العنب يصير خمرا [460]، وإذا حرقت الميتة أو تغيرت فصارت رمادا أو ترابا، فكل ذلك طاهر يصلح للتيمم لأنه يقع عليه اسم التراب. «ان الأحكام انما هي على ما حكم الله تعالى بها فيه مما يقع عليه ذلك الاسم الذي به خاطبنا الله عز وجل. فإذا سقط ذلك الاسم. فقد سقط ذلك الحكم. وانه غير الحكم الذي حكم الله تعالى فيه» [461]. فاللغات مرتبة من طرف الله ليقع بها البيان وهي ليست سوى الألفاظ المركبة على المعاني، المبينة عن مسمياتها. لذا فان أحكام الله وأحكام اللغة متطابقان، ذلك أن فهم المقصود بالمرض في «مرض أو على سفر»، وهو ما يحكم به الله أي «كل ما أحال الانسان عن القوة والتصرف، هذا حكم اللغة التي نزل القرآن بها» [462]. وقد أدى ذلك بابن حزم إلى عدم اجازة اراقة الماء من الاناء وغسله، إذا وقع فيه الكلب أو أدخل رجله أو ذنبه فيه، لأن النص يقول «إذا ولغ الكلب في اناء احدكم» والولوغ هو الشرب، وهو غير الأكل والوقوف وادخال الذنب.

الأسماء في اللغة والشريعة، واقعة على المسميات بصفات محمولة فيها، فللفضة صفاتها التي إذا وجدت في شيء سمي فضة. وكذلك الذهب والنحاس... وأحكام الديانة انما جاءت على الأسماء، فللفضة حكمها وللذهب حكمه. وفي حال سقوط الاسم الذي ورد النص بالحكم فيه، يسقط الحكم نفسه. فإذا مزج الذهب بالفضة دون أن تتغير صفاتها الأصلية، فالزكاة فيها كذهب وفضة. أما إذا أدى المزج الى تغيير صفاتها، فالواجب عدم أداء الزكاة عن هذا الخليط

(457) نفس 1 / ص 160.

(458) نفس 1 / ص 138.

(459) نفس 1 / ص 140 .

(460) نفس 2 / ص 117 و 128.

(461) نفس. 2 / ص 117 و 128.

(462) نفس 5 / ص 225-226.

الجديد، إذ «ليس في تلك الأعيان فضة أصلا ولا ذهب، فلا زكاة فيها أصلا، اتباعاً للنص»[463]. وكل ما لا يقع عليه اسم ورد فيه حكم ديني، فهو خارج عن ذلك الحكم. وقد تأدى ابن حزم من هته الفكرة إلى رفض موقف الحنفية الذين يحرمون شحم الخنزير قياسا على تحريم لحمه: وهو رفض يقوم على اعتبارين: أولاً: عدم ورود نص التحريم بلفظ شحم. ثانياً: حينما يقول الحنفية بأن الشحم متولد من اللحم وما يتولد من الحرام فهو حرام، فإنهم يتجاهلون حسبه، أن ما يتولد من شيء آخر ولا يقع عليه اسم ذلك الشيء، فحكمه غير حكمه «وكل ما تولد من شيء فلم يقع عليه اسم ما تولد منه فهو نوع آخر ولا يجوز أن يحكم له بحكمه لا في اللغة ولا في الديانة»[464]. فالحرام هو ما سماه الله حراما، لا ما استنتج تحريمه من القياس، والأحكام الشرعية على الأسماء وفي حالة عدم وجود تلك الأسماء، فإن الأحكام المنصوصة شرعياً، لا تنسحب عليها «لأن التسمية في الديانات ليست إلا لله عز وجل على لسان رسوله ﷺ»[465]. وإذا أوقع الشرع اسما ما على مسمى أو في معنى ما، ثم نقل ذلك الاسم الى معنى آخر في مكان آخر، فلا تحريف في ذلك أو خلط، وانما يكون الخلط والتمويه والكذب فيمن نقل من البشر اسما عن موضوعه في اللغة الى معنى آخر يلبس به دون برهان[466].

لا ينبغي أن يفهم من هذا، أن ابن حزم يعتبر اللغة العربية هي الحكم والمرجع على الاطلاق في معاني الألفاظ وفي وقوع الأسماء على مسمياتها. انه لا ينشد ذلك في العربية الجاهلية، لأن اللغة العربية الأصح هي التي نزل بها القرآن. وأساس ذلك لديه ليس مرده انشغالا لسانيا، كما هو الشأن لدى فقهاء اللغة الذين يبحثون عن مرحلة الصفاء اللغوي في الشعر الجاهلي معتبرينه المعيار الأول في الحكم على سلامة اللغة والتعبير، بل لأنه يعتبر اللغة العربية الأصل هي تلك التي ينزل بها القرآن، لا ما قالته العرب، ليس المعجم أو الشعر الجاهلي هو الأساس، بل انه هو الله واضع اللغة وموقفها، حمل الألفاظ ما شاء من المعاني، فعلاقة الألفاظ بمعانيها، لا تندرج في اطار الزمان، والفعل والمبادرة الانسانيين، بل تبقى في مستوى الخلق والارادة الالهيين. ولا يمكن للزماني أن يتخذ حجة على اللازماني، كما لا يمكن للانساني، أن يتخذ دليلا على الالهي، ولا يمكن للقاموس والمعجم أن يتخذا حكماً على الشرع المنزل.

لذا فان «حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية مقدم على حمله على الحقيقة اللغوية»[467]. ومثلما

---

(463) نفس 7 / ص 391.

(464) نفسه.

(465) نفس، 9 ص 105.

(466) I. Goldziher - Die Zahiriten. s. 124-125. The Zahiris. P. 117-118.

(467) Ibid. s. 129. P. 121.

أن تاريخ الاسلام، يمحو وينسخ كل ما قبله، كذلك اللغة التي نزلت بها شريعته (= اللغة - الشرع)، تمحو لغة الجاهلية، وتنزع عنها كل صلاحية في أن تتخذ كمعيار وحكم.

يترتب عن هذا الموقف نتائج كلامية هامة خصوصا فيما يتعلق بالذات الالهية والصفات، إذ القول بأن لله صفات، باطل، وألفاظ كالصفة والصفات، لم يطلقها الله على نفسه في كتابه المنزل أو عن طريق رسول، ولا استعملها أحد من الصحابة والتابعين، ولا يمكن اطلاقها على الله، ولا الحديث عنها أو الاعتقاد في وجودها [468]. فأسماء الله الواردة في القرآن، والتي يقال عنها صفات الذات، هي أسماء أعلام غير مشتقة من شيء أصلا. أما صفات الفعل له، فمشتقة من أفعال كالمحيي والمميت... [469]، الا أنها على التوقيف، فلا يجوز لنا أن نسميه بما لم يسم به نفسه، أو أن نشتق من الأفعال التي وصف نفسه بها أسماء له كالماكر و.. أو نصفه بأوصاف لم يرد بها نص مثل «القديم». فمما أحدثه علماء الكلام أنهم سموا الله بما لم يسم به نفسه، فقالوا عنه انه قديم، والقديم في اللغة صفة تطلق على المخلوقين الذين يندرجون في الزمانية، كما أنها تطلق على الاضافة فيقال هذا أقدم من ذاك، في حين أن الله لا يجوز عليه الزمان، كما لا يضاف إلى أي شيء، كما أن الصفة تتطلب موصوفا عليه تحمل. وهذا لا يجوز على الله [470]. ولا يحل لأحد أن يسميه إلا بما سمى به نفسه. وتجدر الاشارة الى أن الغزالي أبدى اهتماما كبيرا بموقف ابن حزم، كما أبدى اعجاباً به [471].

★ ★ ★

إبطال القياس والتعليل والرأي

قلنا أن ابن حزم حدد الأصول أو الأدلة التي منها تعرف الأحكام الشرعية في أربعة: القرآن والسنة والاجماع، ثم الدليل. والدليل، لا يعتبر مصدرا خارجاً عن النص، بل هو استنباط واستنتاج من المصادر الثلاثة الأولى، لا في صورة قياس أو رأى، بل في صورة لزوم منطقي لا يتجاوز دلالة اللفظ ومفهوم النص وفحوى الخطاب.

وحصره لأدلة الأحكام على هذا النحو، وتصوره للدليل على أنه استنتاج واستنباط، وليس قياسا فقهيا قائما على التعليل، محاولة أخرى، للدفاع عن كمال الشريعة. ان الدين كامل، والله أتم بمحمد الشريعة واستوفى به النبيين، وعليه لا مجال لزيادة أو اضافة شرع جديد. وهنا يكمن الفرق بين الدليل كما يتصوره ابن حزم. والقياس كما دافع عنه أنصاره الفقهاء والأصوليون.

---

(468) Ibid. s. 144. O. 134-135.

(469) ابن حزم - التقريب. ص 38.

(470) I. Goldziher-Die Zahiriten. s. 141. P. 151 152.

(471) الغزالي - المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى - نشر فضلة شحاتة. بيروت. 1971. ص 190.

الدليل دليل منطقي، جوهره اخراج ما هو متضمن في المقدمات، واستنتاج لما هو معطى سلفا بكيفية جلية أو خفية في النص استنتاجا واخراجا يقينيين على أساس قاعدة اللزوم المنطقي. وانقلاقا من معايير دقيقة وصارمة، ترجع في نهاية المطاف إلى أوائل العقل أو مبادىء التفكير الأساسية (الذاتية وعدم التناقض والثالث المطرود). وهذا ما يجعل الدليل لا يمثل اضافة شرع جديد إلى الشرع، بل اضفاء للمعقولية عليه واخراجاً لما هو مضمر فيه. أما القياس الفقهي، ففيه حكم زائد، لأن آليته أساسها قياس «ما لم يرد فيه نص» على ما ورد فيه نص، أو ربط جزء بجزء لعلة أو شبه بينهما... قصد توسيع الحكم الأصلي الذي جاء به النص بمناسبة حالة واحدة أو أمر واحد، على حالات أو أمور عديدة، ويعد هذا في نظر فقيه قرطبة تجاوزا صريحا للنص وتحكما نتيجته اضافة شرع جديد.

فالمدلول الحقيقي لرفض القياس والتعليل، ولتأسيس الفقه على القطع، ممثلا هنا في القياس المنطقي، والمنطق الأرسطي عامة، هو الدفاع عن الشرع، ضد التحريفات التي تعرض لها بمختلف أنواعها وأشكالها، والتأكيد على أن الشريعة الاسلامية كاملة، وليست في حاجة إلى اضافات كيفما كانت أشكالها وصورها وأساميها، ما لم يكن لها أساس في النص نفسه.

وهذا ما قاده إلى ابطال مجموعة من الوجوه التي اعتبرتها المذاهب الأخرى، وجوها يصح التعبد بها، واتخاذها أدلة للأحكام.

ومن أول هته الوجوه، «شرع من قبلنا» يبطل ابن حزم التعبد به. لأن الشريعة الاسلامية ناسخة لجميع الشرائع، كما أن تكليفها يشمل جميع البشر الذين بلغتهم الدعوة، ولو كانوا مؤمنين كتابيين[472]. يضاف إلى هذا أن الدين اكتمل بخاتم النبيين، ولا يمكن اتخاذ الناقص حجة أو دليلا على الكامل.

وعليه، فإن شرائع الأنبياء السابقين على رسول الاسلام، ساقطة ولا يجوز العمل بشيء منها، إلا أن نخاطب في ملتنا بشيء موافق لبعضها، فنقف عنده، ويكون ذلك عندئذ «ائتمارا لنبينا ﷺ لا اتباعا للشرائع الخالية»[473]. الا شريعة إبراهيم، فهي نفسها الشريعة التي عليها الرسول وأمته. وابن حزم في انكاره التعبد بشرع ما قبلنا، يخالف المذهب الحنبلي الذي يرى فيه شرعا لنا اعتمادا على آيات قرآنية[474] كما يخالف المعتزلة والحنفية الذين أجازوا ذلك عقلا ملاحظين أنه «لا يمتنع أن يكون [شريعة النبي الثاني] موافقة لمصلحة الأول (...) وأن يتعبد الثاني بالرجوع إلى دعاء النبي الأول»[475]. أما بعض فقهاء الشافعية، فيعتبرون شرع من قبلنا من

---

(472) ابن حزم ـ الاحكام. 2 / ص 678 وما بعدها. المحلي 7 / ص 322-324

(473) الأحكام ـ 2 / ص 722.

(474) أنظر ـ القاضي أبو يعلي الحنبلي ـ العدة في أصول الفقه 3 / ص 757.

(475) البصري المعتزلي ـ المعتمد في أصول الفقه ـ نشر حسن حنفي ـ دمشق. 1965.. ج 2. ص 899-900. ـ وبالنسبة للحنفية. أصول السرخسي ـ بيروت. 1973. ج 2 . ص 99.

الأصول الموهومة[476] لأن شريعة الإسلام، ناسخة لما قبلها.

ومن غير الجائز، حسب ابن حزم، أن تنزل نازلة في الدين لا حكم لها في القرآن والسنة، بدليل الآية ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾.

الشريعة الاسلامية كاملة، وليست في حاجة إلى اضافات كيفما كانت أشكالها وصورها وأساميها، ما لم يكن لها أساس في النص نفسه.

فإذا كان أصحاب الديانات الأخرى، قد حاولوا التنقيص من قيمة الاسلام، باعتباره مجرد امتداد للشرائع السابقة عليه، فإن الكثير من الفقهاء المسلمين حاولوا أيضاً أن يمسوا بكمال الشريعة، بكيفية أخرى، حينما أضافوا شرائع جديدة إليها من خلال عملهم بالرأي والقياس والاستحسان. وهذا أيضاً يستلزم التصدي لهم ووضع حد لمزاعمهم، باثبات كمال الشريعة ونموذجيتها، والتصدي لغير المسلمين بنقد تاريخ الأديان.

ويحدد ابن حزم حدوث الرأي في قرن الصحابة، إلا أن هؤلاء في نظره لم يكونوا يقطعون بآرائهم، بل كانوا يعتبرونها مجرد اجتهاد قد يخطىء وقد يصيب، ذلك أن الرأي هو الحكم في الدين بغير نص، بل بما يراه المفتي أحوط وأعدل من التحريم أو التحليل»[477]. ثم حدث القياس في القرن الثاني، الا أن أغلب الصحابة والتابعين أنكروه لأنه حكم فيما لا نص فيه بمثل الحكم فيما فيه نص أو اجماع، وفي نظر ابن حزم، كان من البديهي أن يتحفظ الكثيرون من القياس لأنهم يقولون «فيما لا نص فيه»، وهذا وحده كاف لأن ينزع عنه كل حجية ويقين، إذ الدين كله منصوص عليه، وحتى لو فرضنا وجود «ما لا نص فيه»، فإن القياس يبقى مجرد رأي أو اجتهاد، لا يرقى الى مستوى اليقين والبرهان.

ثم حدث الاستحسان في القرن الثالث، «وهو فتوى المفتي بما يراه حسنا فقط»، وذلك باطل، لأنه اتباع الهوى، وقول بلا برهان، والأهواء تختلف في الاستحسان»[478]. وحدث التعليل والتقليد في القرن الرابع، والأول هو أن يستخرج المفتي علة للحكم الذي جاء به النص، وهذا باطل، لأنه اخبار عن الله بما لم يخبر به عن نفسه. أما الثاني، وهو أخطر، فيقوم على أن يفتي المفتي بمسألة، لأن الإمام الفلاني أفتى بها، وذلك قول في الدين بلا برهان، اذ المقلدون (بالفتح) قد يختلفون في آرائهم، فما الذي يجعل بعضهم أولى بالاتباع من بعض. «وليعلم من قرأ كتابنا أن هذه البدعة العظيمة ـ نعني التقليد ـ انما حدثت في الناس وابتدىء بها بعد الأربعين ومائة من تاريخ الهجرة، وبعد أزيد من مائة عام وثلاثين عاما بعد وفاة الرسول، وأنه لم يكن قط في الاسلام قبل الوقت الذي ذكرنا مسلم واحد فصاعدا على هذه البدعة، ولا وجد فيهم رجل

---

(476) الغزالي ـ المستصفى ـ نشر محمد أبو العلا ـ القاهرة 1970. ص 238.

(477) ابن حزم ـ ملخص أبطال القياس. ص 4.

(478) نفس. ص 5.

يقلد عالما بعينه... ثم ابتدأت هذه البدعة من حين ذكرنا في العصر الرابع في القرن المذموم، ثم لم تزل تزيد حتى عمت بعد المائتين من الهجرة عموما طبق الأرض الا من عصم الله... وتمسك بالأمر الأول الذي كان عليه الصحابة والتابعون وتابعو التابعين »[479].

بل يذهب ابن حزم إلى حد الطعن في الرسالة التي بعث بها عمر بن الخطاب في القضاء إلى أبي موسى الأشعري، لأن الكثيرين من دعاة القياس يستندون إليها في اثبات حجيته. « وهذه رسالة لا تصح... ومثلها بعيدة عن عمر »[480].

وإذا كان ابن حزم يرفض كل اضافة أو زيادة في الشرع، فانه يرفض بنفس القوة كل نقص منه أو تصرف فيه.

ففيما يتعلق بالاحتياط وقطع الذرائع، وهو ما سماه الحنابلة بسد الذرائع، حيث جوزوا تحريم بعض ما حلله الشرع اذا لوحظ أن تحليله تترتب عنه مفسدة أو يكون ذريعة الى ضرر[481]، يعتبره ابن حزم تصرفا في الشرع. فإذا كان قطع الذرائع لدى الحنابلة يعني تحريم أشياء من طريق الاحتياط خوف أن يتذرع منها إلى الحرام البحت[482] مستندين في ذلك إلى حديث يقول: « ان الحلال بين والحرام بين وبينهما مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس، فمن اتقى المشتبهات استبرأ لدينه... »، فإن ابن حزم يطعن في الألفاظ التي روي بها هذا الحديث، كعادته كلما تعلق الأمر بأثر لا يتفق وآراءه، مبينا أن لا شيء في الدين يسمح للانسان بأن يتصرف في الشرع، لأن في ذلك اضافة شرع جديد، أو تعديا لحدود وضعها الله، وفيه حكم بالظن والهوى، والشرائع لا تطبق بالأهواء[483].

وهذا ما جعله أيضاً يبطل الاستحسان باعتباره حكما بما رآه الحاكم أصلح في العاقبة وفي الحال، استنادا إلى الآية ﴿ما رآه المسلمون حسنا، فهو عند الله حسن﴾. فهو يناقش فهم دعاة الاستحسان، لهته الآية، معتقدا أن فيها حجة عليهم لا لهم « لأن الله تعالى لم يقل فيتبعون ما استحسنوا، وانما قال... ﴿فيتبعون أحسنه﴾ وأحسن الأقوال ما وافق القرآن وكلام رسول الله »[484]. ولو كانت الشرائع بالاستحسان لعدمنا اتفاق العقول ووحدة الحقيقة، ولغدا الدين بالأهواء والأمزجة والطبائع، في حين أن « الحق حق وإن استقبحه الناس، والباطل باطل وان استحسنه الناس، فصح أن الاستحسان شهوة واتباع للهوى وضلال »[485]. أما الحديث الذي

---

(479) ابن حزم ـ الأحكام. 2 / ص 858.

(480) ابن حزم ـ ملخص أبطال القياس ـ أنظر النص الكامل للرسالة في ابن قيم الجوزية ـ أعلام الموقعين ـ تحقيق محيي الدين عبد الحميد. بيروت. الطبعة الثانية 1977. ج 1 / ص 105.

(481) ابن قدامة المقدسي ـ روضة الناظر وجنة المناظر. بيروت. 1981. ص 276.

(482) ابن حزم ـ الاحكام ـ 2 / ص 745 وما بعدها.

(483) نفس. ص 755. R. Arnaldez-Grammaire... P. 123.

(484) ابن حزم. نفس 2 / ص 760. I. Goldziher-The Zahiris. P. 190-191.

(485) نفس وأيضا ـ ابطال القياس. نشر غولد تسيهر. ص 191-190.

يستندون إليه، فيطعن في صحته لأنه جاء عن ابن مسعود، وحتى لو افترضنا، كما يقول ابن حزم، انه صحيح، فإنـه عليهم لا لهم، لأن فيه، ما رآه المسلمون، أي كلهم لا بعضهم، وهذا هو الاجماع. لكننا نشير هنا إلى أن ابن حزم، وان أبطل الاستحسان، فانه مارسه أحياناً، الا أن الفرق بينه وبين من ينتقدهم، أنه لا يعطي لما استحسنه قيمة كبرى، بل يعتبره اجتهادا شخصياً غير ملزم لأحد [486].

ومن نفس المنطلق، يهاجم الرأي، باعتباره ما تخيلته النفس صوابا دون برهان، ذاهبا الى أنه لا يجوز الحكم به أصلا [487] إذ «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه» [488]. أما الآية التي يحتج بها دعاة الرأي «وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله»، فيناقشها بالتأكيد على أن ما أمر الله رسوله بمشاروة الصحابة فيه، ما يتعلق بالأمور الدنيوية، وما أبيح للناس التصرف فيه منها، فقد يكون عند الصحابة من المعرفة بتلك الأمور ما ليس عنده، وأما ما لا يؤخذ من الدين إلا من الوحي فلا. إذ الرسول لا ينطق من الهوى، في أمور الدين فقط [489]. بل يذهب إلى حد الطعن في حديث معاذ بن جبل حينما بعثه النبي الى اليمن معتبرا راويه غير ثقة. ويأتي هو بأحاديث كتبها إليه معاصره وصديقه ابن عبد البر النمري، وهي جميعا تطعن في الرأي. كما يستشهد بأقوال عديدة لمالك بن أنس، كلها تبطل الرأي مثل «قال مالك: اياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن».. [490]. كما يورد أحيانا أحاديث مروية بواسطة علماء حركة أهل الحديث، وعلى الخصوص بقي بن مخلد... وهو أمر ذو دلالة ومغزى كبيرين: ففي تقديرنا، يشكل الاستناد إلى مالك أو إلى زعماء وكبار حركة أهل الحديث في نقد الرأي أمثال ابن عبد البر وبقي... محاولة اعتماد مالك نفسه في نقد التشويهات والتحريفات التي لحقت بمذهبه فيما بعد. الرجوع إلى مالك الحقيقي وإلى المالكية في صفائها الأول، وذلك بتشذيبها مما علق بها على مر الزمان: وهذا (أي الرجوع إلى مالك) **ثابت من ثوابت حركة الحديث الاصلاحية في الأندلس.**

ان ثورة هته الحركة على التقليد، لا يمكن أن يُفهم إلا في هذا الاطار، من حيث أنه اعتقاد لا يستند الى برهان أو نص، بل لأن فلانا قاله. اما ان كان اتباعا لمن أمرنا باتباعه أي الله ورسوله، فليس تقليدا، بل هو طاعة [491]. وفي خطى هذا الموقف، يحرص ابن حزم على التأكيد أن ابطال التقليد، لا يعني عدم السؤال عن الدين أولئك الذين يفقهونه، بل يعني عدم اتباعهم

---

(486) المحلى 8 / ص 77. يستحسن كالامام مالك زيادة المرء على ما أعطي في الدين حين رده إلى صاحبه.

(487) ابن حزم ـ الاحكام 1 / ص 41.

(488) ابن حزم ـ ملخص ابطال القياس. ص 60-61.

(489) ابن حزم ـ الأحكام ـ 2 / ص 776.

(490) نفسه. ص 785 وما يليها.

(491) نفسه 1 / ص 37 ـ والتقريب ـ ص 4.

إذا كان قولهم مخالفا للكتاب والسنة[492]. وخير للمرء أن يجتهد ويخطىء من أن يقلد ويصيب. ويؤكد في كتاب «النبذ» على أن التقليد حرام ولا يحل لأحد أن يأخذ بقول أحد من غير برهان، فلا مرجح لأن يقلد أبو حنيفة أو الشافعي أو غيرهما من الأئمة دون غيرهم من علية الصحابة كأبي بكر وعلي وغيرهم من فقهاء الصحابة الذين أثرت عنهم فتيا في فروع كثيرة وقعت، وانه إذا كان لا بد من تقليد هؤلاء الأئمة الأربعة أو غيرهم، فأولى أن يقلد عمر بن الخطاب أو عائشة أو علي، فهم أجدر من أبي حنيفة والشافعي ومالك وأحمد[493]، ولا ينبغي أن يظن من هذا أن ابن حزم يقول بتقليد الخلفاء الراشدين، بل انه ينكر ذلك، لأنهم، هم الآخرون، حسب اعتقاده، أخطأوا في أشياء كثيرة، واختلفوا في كثير من الأحكام. لذا لم يبق إلا وجه آخر لتقليدهم (أو بالأحرى لاتباعهم) «وهو أخذ ما أجمعوا عليه، وليس ذلك إلا فيما أجمع عليه سائر الصحابة رضوان الله عليهم معهم وفي تتبعهم سنن النبي ﷺ والقول بها»[494].

إن مثالية الصدر الأول، ليس أساسها أن أناسه شهدوا الوحي وأنهم أعلم به، وإلا لزم القول بأن التابعين شهدوا الصحابة وهكذا نتسلسل في الزمان. ويتسلسل معنا الصدر الأول،انها مثالية أساسها اجماعهم حول الكثير من القضايا وتتبعهم سنن النبي. ويستند ابن حزم في إنكار التقليد الى مالك بن أنس مثل: «حدثنا... قال سمعت مالكاً وقال له ابن القاسم: ليس أحد بعد أهل المدينة أعلم بالبيوع من أهل مصر، قال له مالك من أين علموا ذلك؟ قال: منك يا أبا عبد الله، قال مالك: ما أعلمها أنا فكيف يعلمونها هم»[495] كما يروي أحاديث وآثار كتبها اليه ابن عبد البر النمري. ويروي عنه قولاً لمالك بن أنس: «انما أنا بشر أخطىء وأصيب، فانظروا في رأيي، فكل ما وافق الكتاب والسنة فخذوا به، وما لم يوافق الكتاب والسنة فاتركوه» معلقاً على ذلك بالقول: «فهذا مالك ينهى عن تقليده».[496]

يؤدي التشبث بالبرهان وبالنص، بابن حزم الى رفض كل إضافة الى الشرع المكتمل، من ثمة، ابطاله لدليل الخطاب، القائم على أن يحكم للمسكوت عنه بخلاف المنصوص عليه، وقد كان حجة عند مالك وجماعة من أصحابه[497]، كما كان حجة عند بعض أصحاب الشافعي[498]، وقال

---

(492) ابن حزم ـ المحلى. 1 / ص 66-67.
(493) ابن حزم ـ النبذ في الفقه الظاهري ـ ص 54.
(494) ابن حزم ـ الأحكام 2 / ص 805-806.
(495) نفسه، ص 841.
(496) نفسه. ص 860 و 857.
(497) أنظر القرافي. شرح تنقيح الفصول ـ القاهرة. بيروت. 1973. ص 270
(498) حاشية العلامة البناني على شرح المحلى على متن جمع الجوامع ـ بيروت. (د. ت). ج 1 ص 240 - 23 والمستصفى للغزالي. ص 374

به أيضاً، الحنابلة عندما جوزوا « تخصيص العموم بدليل الخطاب، سواء دل دليل هو مفهومه وفحواه (...) وكان في ضد النطق »[499] كما كان حجة أيضاً لدى الحنفية[500] فدليل الخطاب أساسه اذا ورد نص معلقاً بصفة ما أو بزمان أو بعدد ما، فإن ما عدا تلك الصفة وما عدا ذلك الزمان وما عدا ذلك العدد، فواجب أن يحكم فيه بخلاف الحكم في هذا المنصوص، لأن تعليق الحكم بالأحوال المذكورة دليل على أن ما عداها مخالف لها، واعتماداً على كمال الشريعة وعدم جواز التصرف في أحكامها نظراً لأن كل قضية لا تعطي سوى ما فيها، ولا تعطي حكماً في غيرها، يكون علينا استنباطه بالقياس أو الرأي، ينكر ابن حزم دليل الخطاب بكل صورة، وبصورته المشهورة (الحكم للمسكوت عنه بخلاف حكم المنصوص عليه)، اذ لا أساس من اليقين يسمح لنا بأن نقول بأن ما عدا المنصوص عليه، حكمه موافق أو مخالف له، وعلينا أن نترك المسألة على الوقف. لأن كل قضية موقوفة على دليلها[501] فلا يدل شيء مذكور على شيء لم يذكر، وعلينا أن نبحث لهذا الأخير عن نص، الا إذا أوجبت ضرورة الحس أو العقل علينا، علينا أن نحكم حكماً يوافق أو يخالف مثل ما في قوله تعالى: ﴿فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه﴾، حيث من الواضح أننا لا نقدر أن نمشي في الهواء ولا في السماء ولا أن نأكل من رزقه[502] لكن وبالجملة، لا يفهم من الخطاب، الا ما اقتضى لفظه فقط، وان لكل قضية حكم اسمها فقط، وما عداها غير محكوم له، لا بوفاقها ولا بخلافها. لكن يجب طلب دليل ما عداها من نص وارد بأسمه أو من اجماع. لأن « القضية لا تعطيك أكثر من نفسها »[503]

ونظراً لأهمية هته المسألة خصوصاً فيما يتعلق بطبيعة الأحكام والأوامر الدينية، لا سيما وأن ابن حزم يعتبر أن الحكم الشرعي النازل في شخص واحد. يلزم كل النوع، يشير الى أن موقفه من دليل الخطاب لا يتناقض وما صرح به من « أن الحكم الذي حكم به الواحد الأول تعالى على لسان الذي ابتعثه رسولاً الينا في شخص من نوع، انه لازم لجميع النوع الا أن يبين أنه خص به ذلك الشخص (...) وأنه غير لازم لغير ذلك النوع أيضاً أصلاً الا ببيان وارد بأنه فيما سواه من الأنواع »[504]

وتجدر الاشارة بهذا الصدد الى أن الباجي الأندلسي المالكي وخصم ابن حزم الشهير، تبنى

---

(499) أبو يعلى الحنبلي ـ العدة في أصول الفقة ـ 3/ ص 578.

(500) أصول السرخسي ـ ج 1/ ص 191.

(501) ابن حزم ـ الأحكام ـ 2/ ص 888. يتخذ دليل الخطاب شكلين أساسيين: شكل يكون فيه قياساً تعميمياً مثل « ولا تقل لها أف ولا تنهرهما » حيث يفهم من الآية أن غير الآف بمنزلة الاف. وشكل ثان يكون فيه قياساً عكسياً تصنيفياً. مثل « في سائمة الغنم في كل أربعين شاة شاة فما عدا السائمة لا زكاة فيها لأنها ليست بمنزلة السائمة.

(502) نفس. ص 892.

(503) ابن حزم ـ التقريب. ص 106.

(504) نفس. ص 97.

نفس الموقف من دليل الخطاب خلافاً لمالك ولبعض أصحابه [505]

دليل الخطاب، قياس معكوس، والقياس هو أن يحكم في شيء ما بحكم لم يأت به نص. والملاحظ هو أن جميع المذاهب حرصت على اعطاء القياس مكانة أقل درجة في اليقين من مكانة الأصلين (الثابتين) الكتاب والسنة، بل وحتى الاجماع. فبالنسبة للمذهب المالكي، يذهب القاضي عياض الى أن القياس مؤخر عن الكتاب والسنة والإجماع وعمل أهل المدينة [506] وحتى لدى الإمام أبي حنيفة الذي يفسح مجالاً واسعاً للرأي. نجد أن القياس مؤخر عن الكتاب والسنة واقوال الصحابة. لهذا اعتبر الحنفية القياس مدركاً من « مدارك أحكام الشرع ولكنه غير (صالح) لإثبات الحكم به ابتداء » [507] بينما اعتبره الشافعي « أضعف من الأصل » [508] أما المذهب الحنبلي، فقد كان يلجأ الى القياس ان لم يجد شيئاً في الكتاب والسنة وحتى الحديث المرسل أو الضعيف، بل ان كتب أصول الفقه الحنبلي لا تثبت القياس كدليل من أدلة الأحكام الشرعية المتفق عليها، وان كانت تجيز التعبد به اتباعاً لقول الإمام أحمد « لا يستغني أحد عن القياس » [509]

فالقياس لدى كل المذاهب مدرك، لا من مدارك اليقين. بل من مدارك الظن. ولما كان ابن حزم متشبثاً بثنائية الحق والباطل. ومؤمناً بأن « الحق في واحد وسائر الأقوال كلها باطل » [510] رفض الظن كقيمة منطقية، لأن الدين لا يمكن أن يقوم الا على اليقين والقطع. ولما كان الشرع كاملا، استحال في نظره وجود مسائل ونوازل لا نص لها في كلام الله أو سنة الرسول أو اجماع الصحابة. إن المسألة في الحقيقة هي أن بعض الأحكام المتعلقة ببعض النوازل، غير واضحة، ينبغي البحث عنها بدليل من النص، مما يتطلب جهداً معيناً أو اجتهاداً، موقفه الحقيقي، هو رفض القياس في حد ذاته كمسعى وكآلية ظنية. ففيما يتعلق بآية ﴿ولا تقل لهما أفٍ﴾ التي يستند اليها دعاة القياس، لا يرفض ابن حزم أن يستنتج منها منع الضرب والشتم والاساءة، بل يرى أن كل ذلك صحيح، لا بالقياس والظن، بل لأن سياق الآية والتي قبلها اقتضى ذلك. يقول: « اقتضى سياق الآيتين كل برهما، قل أو كثر، وكل رفق، واجتناب كل اساءة. وبذلك حرم الضرب وغيره لا بالنهي عن (أف) » [511] فما يسميه القياسيون بالقياس،

---

(505) الباجي ـ كتاب الحدود. ص 51-52.

(506) القاضي عياض ـ ترتيب المدارك. ج 1 ص 87 وما يليها. والقرافي - شرح تنقيح... ص 387.

(507) ابن عبد البر ـ الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء ـ بيروت. (د. ت). ص 143 والسرخسي ـ أصول السرخسي. 2/ ص 118.

(508) الإمام الشافعي - الرسالة. ص 372.

(509) المقدسي ـ روضة الناظر. ص 251.

(510) ابن حزم ـ الأحكام ـ 2/ ص 648.

(511) ابن حزم ـ ملخص ابطال القياس ـ ص 30.

هو في رأي ابن حزم، **دليل من النص**، اذ لا يجوز الحكم في الدين بشيء من الأشياء الا بنص متيقن.

ويتصدى ابن حزم في غير ما موضع من مؤلفاته لاعادة تفسير الآيات التي يوردها القياسيون لصالحهم، فبالنسبة لآية ﴿فاعتبروا يا أولي الأبصار﴾ والتي تفسر عادة من طرفهم على أنها تحث على النظر العقلي وإعمال الرأي، يرى أن لا علاقة للاعتبار بكل ذلك. إن معنى الاعتبار هو التعجب في عظيم قدرة الله في خلق السماوات والأرض والتفكر فيما يحل بالعصاة من عذاب أليم، ولا ينبغي صرف الألفاظ عن معانيها، فالاعتبار التفكر والتعجب واتخاذ العبرة، وقد أبطل الله « كل تسمية الا تسمية قام بصحتها برهان: اما من لغة مسموعة من أهل اللسان، واما منصوصة في القرآن وكلام النبي ﷺ وما عدا ذلك باطل ».[512]

يستند دعاة القياس أيضاً إلى أن أحد أقسام القياس هو قياس الشبه، يعتبر أن التشابه في الأشياء يخول لنا مشابهتها في الأحكام، مثل ما فعل الشافعي حينما أوجب الوضوء من مس الدبر قياساً على وجوب اعادته من مس القبل، ويستند ابن حزم هنا في هدمه للقياس الى اللغة. أولاً: القبل ليس هو الدبر، ومحاولة مماثلتها تصرف في اللغة بغير اذن. والشرع نزل باعادة الوضوء من مس « الفرج » ولم يذكر الدبر. أما أن قال هؤلاء بأن الأمرين يشتركان ويتشابهان في علة ذلك وهي النجاسة أم لا، ذلك تحكم على الله[513] وايجاب أشياء عليه لم يوجبها بنفسه. **فتشابه الأشياء لا يوجب لها التساوي في أحكام الديانة**، دون أن يعني ذلك أن ابن حزم ينكر تشابه الأشياء. يقول: « نحن ولله الحمد أعلم بتشابه الأشياء عنهم وأشد اقراراً به منهم. وإنما ننكر أن نحكم في الدين للمتشابهين في بعض الصفات بحكم واحد، من ايجاب أو تحريم أو تحليل، بغير اذن من الله أو من رسوله ﷺ، فهذا أنكرنا، وفي هذا خالفنا، لا في تشابه الأشياء »[514]

يعطي القياسيون أحياناً لما يمارسونه صورة قياس الشاهد على الغائب أو الاستشهاد على الغائب بالحاضر، يثور ابن حزم على هته المقابلة، الشاهد / الغائب، لا سيما في الشرائع. ذلك أن كمال الشريعة يمنعنا من القول بوجود شيء غائب في الديانة، لأن الله حينما بعث محمداً ليبلغ رسالته، أمره بتبليغها كاملة مع بيانها. من نفس المنطلق ايضاً، يرفض ابن حزم مقابلة الجلي / الخفي في النصوص، ذلك أن القياسيين يحتجون على صحة ما يفعلونه بالقول بأن في النصوص جلياً وخفياً، فلو كانت كلها جلية لاستوى العالم والجاهل في فهمها، ولو كانت خفية لم يكن لأحد سبيل الى فهمها ولا الى علم شيء منها، لذا وجب ضرورة استعمال القياس من الجلي على معرفة الخفي.

---

(512) ابن حزم ــ الأحكام ــ 2/ ص 947

(513) ابن حزم ــ المحلى ــ 1/ ص 238.

(514) ابن حزم ــ الأحكام ــ 2/ ص 979.

يرفض ابن حزم وجود خفايا في اللغة أو اللغة ـ الشريعة. لأن الدين كله ظاهر «**والحق أن دين الله تعالى ظاهر لا باطن فيه وجهر لا سر تحته، كله برهان**»[515]. فالدين كله بين، وجميع أحكام الشريعة الإسلامية جلية واضحة، والحلال بين والحرام بين، أما المشتبهات، فليست كذلك على جميع الناس، بل فقط «على من لا يعلمها، واذ هذا كذلك، فحكم من لا يعلم، أن يسأل من يعلم، كما قال تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾ ولم يقل فارجعوا الى القياس»[516] فمصدر الجهل والاشتباه، لا وجود خفايا بالدين، أو نقائص، بل لأن بعض الناس، إما لشغل بال أو لإعراض أو لترك نظر، تخفى عليهم بعض الأمور.

لا ينكر ابن حزم تساوي الأحكام بتشابه الأشياء، انكاراً كلياً، لكنه يدقق موقفه بالتنبيه الى أن كل ما كان تحت نوع واحد (وله بالتالي اسم واحد الى حد ما) حكمه مستو سواء كان الشبه أو لم يكن. ان ما يجعل الأشياء متشابهة هو وقوعها تحت اسم واحد، أي تسميتها من طرف الله بلفظ واحد.» وأما القياس الذي ننكر، فهو أن يحكم لنوع لا نص فيه يمثل الحكم في نوع آخر قد نص فيه، كالحكم في الزيت تقع فيه النجاسة بالحكم في السمن يقع فيه الفأر، وما أشبه هذا»[517] لما كان النوع بكامله يتسم بسمات معينة، فإن أفراده يتساوون جميعاً فيها بحيث لا يكون أحدهما أولى بتلك الصفات من الآخر، ولا أحدهما أصلاً والثاني فرعاً، ولا أحدهما أولى بأن يقاس عليه الآخر، ان لها نفس الاسم. أما إذا كان شيئان ينتميان الى نوعين مختلفين، فمن الطبيعي أن يختلفا في أسمائهما وأحكامهما.

دعاة القياس، يدعون حسب ابن حزم، على العقل ما لا يعرفه، ولا طاقة له به «من أن الشيء إذا حرم في الشريعة، وجب أن يحرم من أجله شيء آخر ليس من نوعه، مع أنه لم يرد نص من الله أو رسوله يحرمه[518] ان العقل لا يحرم الا ما حرم الله ولا يوجب الا ما أوجبته الشريعة، والا لم يبق عقلاً أي طاعة للأوامر وانقياداً لها. ان العقل «انما يفهم ما خاطب الله تعالى به حامله ويعرف الأشياء على ما خلقها الله تعالى عليه فقط».[519]

أحكام الدين اذن، كلها أصول، لا فروع فيها. وكلها منصوص عليها، والاختلاف الحاصل بين الناس، هو اختلاف في الأصول فقط. ذلك أن الله خلق الأنواع بأسمائها. ونعلم دون أي التباس أنه أوقع كل اسم في اللغة على مسماه، فالبر لا يسمى تيناً والملح لا يسمى زبيباً والفرج لا يسمى دبراً، والتمر لا يسمى أرزاً، والشعير لا يسمى بلوطاً، لذا لا يصح صرف الأسماء عن مسمياتها، لأن اللسان محكم، والشريعة نزلت بالعربية، فإذا نصت على اسم ما بحكم ما، فمن

(515) ابن حزم ابطال القياس ـ ضمن ـ غولد تسيهر .The Zahiris. P. 196. Die Zahiriten. s 204

(516) ابن حزم ـ الأحكام ـ 2/ ص 1029.

(517) نفس. ص 1030.

(518) نفس. 2/ ص 1039 و .R. Arnaldez-Grammaire et Théologie. p. 13

(519) نفس. 2/ ص 1042-1043.

الواجب عدم صرف ذلك الحكم عن الاسم الذي وقع عليه، وعدم تعديته موضعه.

ويمكن القول بوجه عام، إن ابن حزم ينازع في القياس كمسعى فقهي وفي تسميته واعتباره قياساً. وما يسميه الآخرون قياساً، يعتبر ابن حزم عمليات منطقية استنتاجية هي:

« **التفريع**: وهو ذكر تصاريف المسألة التي يجمعها جملة، النص. كقول رسول الله ﷺ « من زاد في صلاته أو نقص فليسلم ثم يسجد سجدتين » فنقول: من صلى ستاً أو سبعاً ساهياً فقد دخل في هذا الحديث، لأنه زاد في صلاته، ومن زاد سجدة أو سجدتين او سجدات، فقد دخل في هذا الحديث لأنه زاد في صلاته. وهذا كثير جداً...».

« **النتائج**: وهو نحو قوله ﷺ « كل مسكر خمر وكل خمر حرام » فأنتج هذا أن المسكر حرام وأن السيكران خمر. وأن كل نقيع العسل إذا أسكر خمر، ومثل هذا كثير جداً...».

« **النظائر**: هي كقوله عليه السلام: « إذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة »، فكل حيضة فهي نظير تلك الحيضة في النوعية. والحكم لازم لها لزوماً. وهذا كله هو الظاهر بعينه، والنص بعينه ».

« وأما القياس، فهو غير هذا كله، وإنما هو أن يحكم لما لم يأت به النص، بما جاء به النص في غيره، كحكمهم في تحريم الجوز بالجوز متفاضلاً ونسيئة قياساً على تحريم الملح بالملح والقمح بالقمح والتمر بالتمر متفاضلاً ونسيئة، وهذا هو الباطل الذي لا يحل القول به لأنه شرع لم يأذن به الله ».[520]

تجدر الإشارة أيضاً إلى أن ابن حزم في إبطاله للقياس يستند أحياناً إلى الإمام مالك نفسه[521] لا لأن موقف هذا الأخير صادر عن نفس القناعات المنهجية، بل لأن ابن حزم يريد أن ينتقد به مالكي عصره ويؤكد لهم أن إمام مذهبهم نفسه احتاط من القياس.

يقترن إبطال القياس بإبطال التعليل من حيث أن هذا الأخيـر إخراج لعلل الشرائع، واعتبار لهته الأخيرة كما لو كانت واجبة من أجلها، وانه حيثما وجدت تلك العلل وجب الحكم في ذلك بحكم النص[522] فإذا جاء نص من الله على أنه جعل شيئاً ما سبباً لحكم ما، فحيثما وجد ذلك السبب، انطبق ذلك الحكم. يرفض ابن حزم هذا التعليل لأنه يشكل أساس القياس والله في نظره لا يفعل شيئاً من الأحكام لعلة. وإذا حصل أن نص الله أو رسوله على أن أمراً ما كان لسبب ما أو من أجل كذا...فإن ذلك يبقى سبباً أو علة لذلك الأمر بعينه لا يتعداه. « إن

---

(520) ابن حزم ـ الرد على ابن النغريلة اليهودي ورسائل أخرى ـ تحقيق احسان عباس ـ القاهرة، 1960، ص 119.

(521) ابن حزم ـ الأحكام.2/ ص1075 - 1076. من أقوال مالك: « الزم ما قاله رسول الله ﷺ في حجة الوداع » أمران تركتهما فيكم لن تضلوا ما تمسكتم بهما: كتاب الله تعالى وسنة نبيه ﷺ ». قال مالك: كان رسول الله ﷺ امام المرسلين وسيد العالمين يسأل عن الشيء فلا يجيب حتى يأتيه الوحي من السماء.

(522) ابن حزم ـ ملخص إبطال القياس. ص 10.

الشيء إذا نص تعالى عليه بلفظ يدل على أنه سبب لحكم ما في مكان ما، فلا يكون سبباً البتة في غير ذلك الموضع لمثل ذلك الحكم أصلاً».[523] ويتجلى من هذا أن ابن حزم لا ينكر وجوب أسباب لبعض أحكام الشريعة، بل يثبتها ويقول بها، لكنه يرى أنها لا تكون أسباباً إلا حيث جعلها الله بنفسه أسباباً، ولا يحل لأحد أن يتعدى بها المواضع التي جاء النص فيها على أنها أسباب.[524].

ويسير إبطال التعليل لديه بموازاة مع إبطال الاشتقاق في اللغة، ذلك أن القائلين بالقياس والتعليل يحتجون حسب ابن حزم على أن الأحكام إنما وقعت لعلل بأن الأسماء اشتقت في اللغة أو وضعت لأسباب، فالخيل سميت خيلاً لخيلائها والقارورة سميت كذلك لاستقرار الشيء فيها. يجيب ابن حزم ناقداً وساخراً في آن واحد متسائلاً لماذا لم يسم الرأس خابية لأن المخ مخبوء فيه، وأما من يقول أن الخيل مشتقة عن الخيلاء فعليه أن يقول لنا من ماذا اشتقت الخيلاء؟ ألا يمكن القول بأنها مشتقة من الخيل؟ فكلا القولين فاسد ولا دليل على صحته. ولا جواب مقنع حسب ابن حزم سوى أن الله لا يسأل عما يفعل، وأفعاله لا يجري عليها «لم؟».

ويجدر بنا الإدلاء هنا بملاحظتين:

أولاهما: إن ابن حزم في اعتراضه على القياس والرأي.. لاينفيهاكعملياتاجتهادية، لا يسد باب الاجتهاد، لكنه ينزع عنها كل قيمة يقينية، لأنها مجرد اجتهادات لا تبلغ مستوى النص والإجماع. فإذا بحثنا عن مسألة ليس لها حكم واضح في القرآن أو السنة أو الإجماع، ورحنا نجتهد ونقيس بالرأي حتى نصل إلى حكم نقتنع به، لا يعترض علينا ابن حزم، إذ كنا نجتهد لنفسنا في أمر غامض، فنفعل ما نراه صواباً، دون أن نرغم غيرنا على أن يفعله أو نضفي عليه صفة الحكم الشرعي المطلق الشمولية، أما إذا زعمنا أن ما توصلنا إليه بالرأي والاجتهاد، حكم شرعي يلزم الآخرين، هاهنا يثور ابن حزم.[525]

ثانيها: هذا لا يطرد ضرورة تأسيس الاجتهاد واستنباط الأحكام على دعائم قوية ومتينة، وعلى قواعد راسخة ومضبوطة تسمح له بأن لا ينحرف عن النص. إن الطريقة التي قنن بها الشافعي الاجتهاد، في رسالته، حينما اعتبره قياساً، طريقة ظنية، لأنها تستند إلى التعليل، والتعليل يقوم على التخمين: تخمين وجود تشابه ما يشترك فيه المقيس والقيس عليه. لذا لا بد من حماية الشرع وتحصينه، عن طريق تأسيسه على المنطق وعلى القياس المنطقي الاستنتاجي.

---

(525) ابن حزم ـ الأحكام.2/ ص 1118.

(524) نفس ص 1127. للمزيد من التعرف على منطلق أصحاب التعليل يرجع إلى: الغزالي ـ شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل. نشر أحمد الكبيسي ـ بغداد .1971.ص 5 - 39.

(523) ابن حزم ـ مراتب الإجماع ـ بيروت.1978 ص57 - 58. ـ الأحكام.2/ ص 1157 - 1166.

وهنا تكمن ثورة ابن حزم، في كتابه الإحكام في أصول الأحكام، ذلك الكتاب الذي لم يحظ بالعناية اللازمة، من حيث هو كتاب حاول تأسيس علم الأصول على قواعد جديدة، مخالفة لتلك التي كان يؤسس عليها، والتي رسمها الشافعي في رسالته.

الفصل السابع

مكانة كتاب « الإحكام » من المدونات الأصولية

لم يحظ كتاب الإحكام ، بالأهمية التي كان ينبغي أن يحظى بها ككتاب أصولي هام ، لا تقل قيمته عن باقي أمهات الأصول. فابن خلدون ، على سبيل المثال ، لا يذكر كتاب الإحكام لابن حزم ، في الفصل الذي خصصه في « المقدمة » لعلم الأصول ، كما لا يشير إليه ، في جرده للمؤلفات الأصولية. انه يقتصر على التأكيد أن « **قواعد علم الأصول وأركانه** » ، هي الكتب الأربعة التي ألفها كل من « أمام الحرمين » ، و« الغزالي » و« القاضي عبد الجبار » ، و« أبي الحسين البصري » : وهي على التتالي : « البرهان » و « المستصفى » و« العمد » و « المعتمد ».[526]

انها في نظره ، من أحسن ما كتب المتكلمون. وهي وجهة نظر يسير في خطاها ، كل المهتمين بعلم الأصول وبتاريخ تدوينه سواء كانوا قدامى أو محدثين.

وليس غرضنا هنا ، مناقشة هذا الموقف الذي عبر عنه ابن خلدون ، فربما يكون عذره ، أنه لم يتمكن من الاطلاع على كتاب الإحكام ، خصوصاً ، وأن الفترة التي عاش فيها ، كانت فترة لا يزال ينظر فيها إلى مؤلفات ابن حزم بعين السخط والاستهجان والإغفال والترك زيادة على الحرق والتمزيق ، مما يفوت على الكثيرين ، فرصة الحصول على نسخ منها.[527]

لكننا ، نود مع ذلك ، التأكيد على أن كتاب الإحكام ينتمي إلى المؤلفات الأصولية الهامة التي أسست هذا العلم ، وحددت مفاهيمه وقوانينه على أسس واضحة ومتينة في مرحلة من أهم مراحل تطور علم أصول الفقه ، وهي مرحلة الاكتمال التي توافق القرن الخامس الهجري وبداية القرن السادس.

من أجل ذلك ، سنعمل على إبراز الملامح الأساسية لبنية التدوين الأصولي في كتاب الإحكام قصد تقييمه تقيماً حقيقياً ، ولا بد أن يتم ذلك ، من خلال مقارنته بأهم المؤلفات الأصولية التي

(526) ابن خلدون ـ المقدمة. ص 455.

(527) ابن خلدون يعترف بذلك. أنظر المقدمة. ص 447.

سبقته وعلى الخصوص الرسالة، أو التي عاصرته أو ظهرت بعده، وهي البرهان للجويني والمعتمد لأبي الحسين البصري، والعدة للفراء الحنبلي والمستصفى للغزالي.

ويجمل بنا أن نشير بادىء ذي بدء إلى الصعوبات الكبرى التي تعترض سبيل كل من رام انجاز مثل هته المقارنة على الوجه الأكمل.

من بينها تشعب المادة الأصولية وغزارتها، وهو أمر ينعكس على المواضيع المعالجة، التي يطبعها التفريع والتبويب والتقسيم إلى حد يجعل الجوهر ينطمس أحياناً وراء ذلك. هذا فضلاً عما لكل مؤلف أصولي من ملامح وخصائص متميزة تابعة لنهج المؤلف في تدوينه، مما يجعل عقد المقارنة بينها ملزماً اما بأن يتم في المستوى التحليلي، فيغرق في الجزئيات، أو في المستوى التركيبي، فلا يظفر إلا بمعطيات نزرة.

سنعمل على المزاوجة بين المستويين ما أمكن، دون أن ندعي الإلمام الكلي، لأن ما يهمنا هو الرؤية التي حكمت ورافقت وحددت التدوين الأصولي، وهي رؤية مرتبطة أوثق ارتباط بمرامي وأغراض بيانية محددة تتمثل في استكمال تقنين البيان العربي وتأسيسه على قواعد معينة مقتبسة من المنهج الذي اتبعته العلوم الإسلامية في مرحلة تدوينها ونشأتها.

لنتراجع شيئاً ما إلى الوراء، وبالضبط إلى نهاية القرن الثاني وبداية الثالث الهجري، لنقف على خصائص التأليف الأصولي في أول رسالة دونت، وهي رسالة الإمام الشافعي التي قدمت صورة كاملة وخطة واضحة لعلم أصول الفقه، ومنحته كيانه الذاتي.

ومن الأسباب التي حفزت الإمام الشافعي لتأليف رسالته، دخول الدخيل في لسان العرب وامتزاج اللغة العربية باللغات الأعجمية، مما تسبب في فساد السليقة العربية، وضعف المدارك عن فهم مقاصد الشريعة، وقد ندد كثيراً في مقدمة الرسالة، بقوم يصفهم بأنهم تكلموا في العلم وهم يجهلون أساليب العربية، واعتبر ذلك مصدر الاختلاف والنزاع.[528] ويتجلى من هذا أن لعلم أصول الفقه، كما تحدد ذلك منذ رسالة الشافعي، وظيفة بيانية، أي أن غايته كشف وبيان الأحكام، وفي نفس الوقت، الإبانة عن مقاصد الشارع. وذاك أمر غير غريب، لأن البيان، أهم ما يمكن الاعتماد عليه في خدمة العقيدة باعتباره يعمل على إبراز ما في القرآن من وجوه الدلالة على الأحكام، سواء من حيث معاني ألفاظه، أو من حيث مقاصده، إذ لا يتم فهم كل ذلك إلا بتعرف اساليبه وما أنطوت عليه. لذا كان روح العلوم الإسلامية، روحاً بيانياً، لأنها علوم دينية.

ففي أصول الفقه، تحتل معرفة البيان العربي، مكانة أساسية، لأن مأخذ الأحكام الشرعية كلها من الكتاب والسنة، وهما عربيان.[529] ومن هذا يتأكد لنا أن المنهج والطرق والآليات التي

---

(528) الشافعي ـ الرسالة .ص 40.

529) ابن خلدون ـ المقدمة. ص 545. ود. بدوي طبانة ـ البيان العربي. القاهرة .1962. ص 20.

اتبعها الفكر العربي، في بواكيره الأولى، منهج واحد، سواء في الفقه أو النحو أو علم الكلام، لكن فضل رسالة الشافعي يكمن في أنه قنن وقعد علم الأصول، بحيث أن « القواعد التي وضعها (...) تظل مع ذلك بمثابة الأساس والهيكل العام لهذا العلم المنهجي ».[530] من هنا كان بحق واضع أصول الفقه، لأن الفقهاء، كانوا قبله يجتهدون من غير أن يكون بين أيديهم حدود مرسومة للاستنباط، وكانوا قبله يعتمدون على فهمهم لمعاني الشريعة، ومرامي أحكامها وغاياتها وما تومىء إليه نصوصها من غير أن يكون لهم إلمام بعلم الأصول نفسه وبقواعد الاستنباط الأصولية، فجاء الشافعي فوضع الحدود والرسوم وضبط الموازين، مما هيأ فخر الدين الرازي إلى القول: « نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى علم المنطق، وكنسبة الخليل بن أحمد إلى علم العروض... »[531] مؤكداً أن الناس قبله كانوا يتكلمون في مسائل الأصول، ويستدلون ويعترضون دون أن يكون لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة إلى أن جاء الشافعي فوضع ذلك القانون الذي أصبح مرجعاً في معرفة مراتب الأدلة الشرعية. وبه تم تقنين أصول الفقه.

والتقنين هنا، في حقيقة الأمر، يعني تقنين الرأي ووضع قنوات له، تكون مضبوطة وواضحة. إنه يعني رسم مسالك لا يتحول فيها إلى خطر على النص، أو إلى خروج عن السنة. فمما لا شك فيه، كما صرح بذلك الشهرستاني، أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات، مما لا يقبل الحصر والعدد، ونعلم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لايتناهى لايضبطه ما يتناهى، علم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار.[532] إنه وجوب لم يطعن فيه أي أحد، لكن اختلف في تحديد طبيعته وماهيته: أيقام على الحديث أم على الرأي؟ خصوصاً وأن ثمة تيارين بارزين منذ البدايات الأولى للفكر العربي ـ الإسلامي: تيار الحديث وتيار الرأي. تيار يرتبط بالنصوص أكثر، ويرجح الرواية والسماع على العقل، وتيار يحكم هذا الأخير في صورة رأي واجتهاد في فهم الخطاب الديني (قرآناً وسنة)، مع ارتباط في نفس الوقت بمنطق اللغة.

إذا أضفنا إلى كل ذلك، طبيعة عصر الشافعي، والذي هو عصر التقت فيه الحضارات القديمة بالحضارة العربية وتم الامتزاج والاختلاط بينها، كما انصهرت فيه عقليات متباينة، وازدهرت فيه دراسة الحديث والفقه والمجادلة والمناظرة، وكثرت الفرق الكلامية والدينية. إذا أضفنا ذلك، اكتملت لدينا الصورة الحقيقية للدوافع والأسباب التي حدت الشافعي إلى تدوين

(530) د. محمد عابد الجابري ـ الفقه والعقل والسياسة ـ مجلة الفكر العربي المعاصر. العدد 24. 1983. ص 19

(531) فخر الدين الرازي ـ مناقب الإمام الشافعي ـ القاهرة. (د.ت). ص 100 الإمام أبو زهرة ـ الشافعي. القاهرة. 1978.ص 185.

(532) الشهرستاني ـ الملل والنحل. 1/ ص 199. تحقيق محمد سيد كيلاني ـ بيروت.1975.

علم أصول الفقه، والاتجاه في ذلك الخط الذي رسمه في الرسالة». إنه الخط الذي يهدف إلى تحصين علم أصول الفقه وتقنينه مثلما تم ذلك بالنسبة للنحو والعروض واللغة، وإلى ضبط قواعد البيان وقوانينه في هذا الجانب، جانب الشريعة. وهذا ما يفسر لنا إرجاع الشافعي الأسباب التي حفزته على كتابه الرسالة إلى دخول الدخيل وامتزاج اللغة العربية بما هو أعجمي وفساد السليقة وضعف المدارك عن الفهم...

وقد انعكست تلك الأسباب، من حيث هي أسباب موجهة، على منهجية الرسالة، لا على مستوى التبويب والتقسيم وتسلسل الموضوعات، بل وأيضاً في مستوى التصور العام، الذي يمكن أن يقال أنه تصور بياني. فالرسالة بنيت أساساً على البيان.

ما البيان؟

يجيب الشافعي عن هذا السؤال:

«البيان اسم جامع لمعان مجتمعة الأصول متشعبة الفروع. فأقل ما في تلك المعاني المجتمعة المتشعبة: أنها بيان لمن خوطب بها ممن نزل القرآن بلسانه، متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشد تأكيد بيان من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب».[533] والبيان هنا، هو بيان الكتاب، أو بيان «الخطاب القرآني الذي نزل بلغة العرب ووفق أساليبها في التعبير والإفصاح. والهدف تقنينه، أي تحديد علاقة المبنى بالمعنى فيه انطلاقاً من أن **البيان أصول وفروع**، وأن العلاقة بين الأصول والفروع تضبطها المعرفة باللغة العربية، وأن التباس هته العلاقة وتشعبها إنما يحصل «عند من يجهل لسان العرب».[534]

ويحصر الشافعي صور البيان القرآني في خمسة وجوه:

1 ـ «ما أبانه [الله] لخلقه نصاً» فلا يحتاج إلى مزيد بيان أو توضيح أو صرف.

2 ـ ما أبانه الله لخلقه نصاً ولكن يحتاج إلى مزيد بيان. فقامت السنة، بذلك.

3 ـ «ما أحكم [الله] فرضه بكتابه، وبين كيف هو على لسان نبيه». وهو ما أبانه القرآن، وزادته السنة توضيحاً.

4 ـ «ما سن رسول الله مما ليس لله فيه نص حكم، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسوله ﷺ: والانتهاء إلى حكمه، فمن قبل عن رسول الله فبفرض الله قبل».

5 ـ «ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد، كما ابتلى طاعتهم في غيره مما فرض عليهم»[535]. ويكون ذلك بالقياس، وبمعرفة اللغة العربية ومعرفة أساليبها في التعبير.

---

(533) الشافعي ـ الرسالة. ص 21.

(534) د. محمد عابد الجابري ـ الفقه والعقل والسياسة.ص 21.

(535) الشافعي ـ الرسالة ص 21 - 23 وص 26 - 34.

وعليه فالعلم وجهان: ما يؤخذ بنص، وما يستنبط باجتهاد. ما يؤخذ بنص يكون باتباع قرآن أو سنة، أو قول سلف ليس له مخالف. أما ما يؤخذ باستنباط، فهو ما لا نجد له نصاً في القرآن أو السنة أو الإجماع، لكنه يقاس على نص أو إجماع[536] فالقياس، قياس على نص يضبطه أو خبر أو إجماع، أي أنه قياس على «مثال سابق»، مما يجعل الرأي مقننا بسوابق وأمثال ينحت على غرارها. وهذا ما عبر عنه الشافعي حينما قال: «ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء حل ولا حرم إلا من جهة العلم. وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة، أو الإجماع، أو القياس»[537]. وبهذا صالح بين الرأي والحديث، وبين أهليهما المتصارعين. ذلك ان الرأي لن يكون عنصراً زائداً على النص أو غريباً عنه، بل على مثاله، فهو قياس «والقياس ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب أو السنة»[538] والموافقة تكون «لمعنى» يلتقي فيه المقيس عليه والمقيس أو لشبه يسمح بإلحاق الثاني بالأول.

غير أن على من رام ذلك أن يكون عالماً بلسان العرب وعارفاً بالناسخ والمنسوخ وأسباب النزول «فالواجب على العالمين أن لا يقولوا إلا من حيث علموا»[539] فالقياس لا يكون إلا بآله، وآلته العلم باحكام كتاب الله وفروضه وآدابه وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه «ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون عالماً بما مضى قبله من السنين وأقاويل السلف وإجماع الناس واختلافهم ولسان العرب»[540].

انطلاقاً من هته الشروط التي وضعها الشافعي للرأي مقننا بها الاجتهاد، أبطل الاستحسان، لأنه لا يستوفيها. فالاستحسان تلذذ، أو قول بلا نص ولا خبر ولا إجماع، «فلا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً، أن يحكم، ولا أن يفتي إلا من جهة خبر لازم، وذلك الكتاب، ثم السنة، أو ما قاله أهل العلم لا يختلفون فيه، أو قياس على بعض هذا، ولا يفتى بالاستحسان إذا لم يكن الاستحسان واجباً، ولا في واحد من هذه المعاني»[541].

فكل اجتهاد لم يستند إلى نص من الكتاب أو السنة أو أثر أو إجماع أو قياس عليها، فهو رأي او استحسان، لأن المجتهد يكون قد أخذ فيه بما يستحسن، لا بما أوصله إليه الدليل إما نصاً أو دلالة. وما يصدق على الاستحسان يصدق على الاستصلاح لأنه رأي لا يستند إلى نص أو خبر أو إجماع أو قياس.

هكذا يتبين لنا أن الشافعي ضبط قواعد القياس، أو بالأحرى الرأي، ووضع أسسه، حتى

---

(536) نفس ص 357.

(537) نفس. ص 39.

(538) نفس. ص 40.

(539) نفس ص 41.

(540) نفس. ص 509 - 510.

(541) الشافعي ـ كتاب ابطال الاستحسان. ضمن كتاب الأم ـ ج 7 بيروت 1973. ص 298.

يتميز الرأي الصحيح من الرأي غير الصحيح، وبذلك يكون قد قعد القواعد للرأي الذي يراه صحيحاً، والاستنباطات التي لا تكون صحيحة. والشافعي ينطلق في ذلك من قناعة وإيمان مفادهما ان الشرع حكم في كل قضية وحادثة أو نازلة ونبه إلى بيان ذلك الحكم إما بنص عليه أو بإشارة إليه أو بدلالة تدل الطالب له وتهديه إلى معرفته إذا تحرى، والتحري يكون بالاجتهاد والاجتهاد **إلحاق الأشباه بأشباهها والأمثال بأمثالها**[542].

فالقياس يبنى على مثال سابق أو عين قائمة، لأن التعرف على الحكم الشرعي يكون بطلبه من الكتاب والسنة،والنص فيهما هو العين القائمة التي بني عليها الحكم. وإذا لم يكن نص أخذ الحكم بتشبيه على عين قائمة، أي بتشبيه الأمر غير المنصوص على حكمه بأمر آخر منصوص على حكمه، إذا اشتركت علة الحكم فيهما.

إن القياس حمل على نص، وليس تحللاً من كل قيد، لذا فالاجتهاد اتباع لنص عن طريق الاستنباط، والقول بغير خبر ولا قياس على الخبر غير جائز. وكل اجتهاد لا يكون إلا **طلباً لمعنى معين يستخرج من النص وتعرفاً لعلته، والحكم بمثل ما نص عليه في كل ما يشترك مع المنصوص في علة الحكم.**

ويذكر الشافعي أن القياس من وجهين: أحدهما أن يكون الشيء في معنى الأصل فلا يختلف القياس فيه. وثانيهما أن يكون الشيء له في الأصول أشباه، فيلحق بأولاها به، وأكثرها شبهاً فيه[543].

فالاجتهاد بالرأي لا يكون إلا بالقياس، ولا يكون رأي بغيره، فلا استحسان ولا استصلاح، لأن الأصل في الدين هو الكتاب والسنة دون غيرهما أو إجماع أو قياس يكون بالحمل على النص من الكتاب أو السنة، أما خارج ذلك فهو استحسان، و« من استحسن فقد شرع ».

وبهذا يبقى النص هو المجال الحيوي لآلية القياس والاجتهاد، كما أن الفاعلية الفكرية تنحصر في استثماره، كما يبقى ربط جزء بجزء أو فرع بأصل لشبه أو علة، هو الصورة الأساسية لآلية الذهن العربي[544].

وبهذا لم يقنن الشافعي أصول الفقه فقط بل قنن الفكر العربي هو الآخر. والملاحظ في هذا الصدد، أن المدونات الأصولية التي ظهرت بعد رسالته سارت على نفس المنوال، فقد ارتسمت على يديه، خطة البحث في أصول الفقه واضحة، سارت عليها الكتب الأصولية فيما بعد.

لنتأكد من ذلك، من خلال تناولنا بالتحليل الموجز لبعض المدونات الأصولية، ولنبدأ بكتب الشافعية أنفسهم خصوصاً كتاب « البرهان في أصول الفقه » لإمام الحرمين المتوفى سنة

---

(542) الشافعي ــ الرسالة ص 479.

(543) الرسالة. ص 479.

(544) د. محمد عابد الجابري ــ الفقه والعقل والسياسة. ص 22.

478 هـ[545]. وتتجلى أهمية كتاب البرهان في عدة نواحي، أبرزها، أنه واحد من أهم مؤلفات أصول الفقه، إلى حد أن ابن خلدون، عده واحداً من أركان هذا العلم، كما اعتبره «السبكي» من «مفتخرات الشافعية»[546]. وأنه واحد من أهم الكتب الأصولية التي دونها أشعري، غالباً ما عرف كمتكلم فقط، مما جعل الأنظار، أنظار الباحثين، تتجه إلى كتبه الكلامية والعقيدية دون كتبه الفقهية والأصولية.

ومما يسترعي الانتباه، أن طريقة المتكلمين، القائمة على تناول القضايا العقلية الكلامية ذات الصلة بعلم الأصول كالتحسين والتقبيح... والمسائل المتفرعة عنها كالعلم والنظر والحدود والبرهان... بجانب مدلولات الألفاظ اللغوية.. تبدو واضحة في كتاب البرهان، فالجويني يستهله بمقدمة يعرف فيها بعلم أصول الفقه وبموضوعه ومادته والغاية منه، مؤكداً في نفس السياق على أن الخوض في أي فن من فنون العلم، يتطلب الإحاطة بالمقصود منه وبموضوعه ومنهجه[547]. ثم يتطرق في نفس المقدمة إلى موضوعات كلامية صرفية كالتكليف وعلاقة العقل بالسمع، والعلم ومداركه والأدلة العقلية... وحكم اقتضائها العلم.

وبعد ذلك، بادر إلى عرض الموضوعات والمباحث الأصولية، التي نظمها في أبواب وفصول ومسائل تندرج جميعها تحت «البيان»، وقد بدأ كل ذلك بالحديث عن البيان، والكلام في البيان، يتعلق حسب الجويني، بثلاثة فنون:

«أحدها في ماهية البيان، والثاني في مراتبه، والثالث في تأخير البيان عن مورد اللفظ إلى وقت الحاجة»[458].

والمقصود بالبيان، لدى الجويني، هو الخطاب الديني قرآناً كان أو سنة، وهذا ما جعله تحت باب الكلام في البيان، يقدم دراسة شاملة للقواعد والضوابط الخاصة بالكتاب والسنة مجتمعين، أو ما يختص بكل منها على حدة إما الكتاب وإما السنة.

غير أن الملاحظ، هو أن الجويني يماثل البيان بالدليل، ويسمي البيان أيضاً دليلاً، والبيان والدليل في نظره شيء واحد[549].

والبيان أو الدليل قسمان: عقلي وسمعي، الأول أساسه «مزيد فكر وترو» يقول: «والقول الحق عندي أن البيان هو الدليل، وهو ينقسم إلى العقلي والسمعي. فأما العقلي فلا ترتيب فيه على التحقيق في الجلاء والخفاء، وإنما يتباين من الوجهين المقدمين في التعدد، وفي الاحتياج إلى مزيد فكر وترو»[550].

---

(545) الجويني ـ البرهان في أصول الفقه. 2 ج. تحقيق عبد العظيم الديب. ط أولى. قطر 1399 هـ.

(546) السبكي ـ طبقات الشافعية. 5 ص 192.

(547) البرهان 1 / ص 33.

(548) البرهان 1 / ص 159.

(549) نفس ص 165. (550) نفس.

أما السمعيات فالمستند فيها المعجزة، وثبوت العلم بالكلام الصدق الحق لله. وكل ما كان أقرب إلى المعجزة فهو أولى بأن يقدم، وما بعده، يأتي في الرتبة الأخيرة: «وبيان ذلك أن كل ما يتلقاه من لفظ رسول الله ﷺ من رآه فهو مدلول المعجزة من غير واسطة، والإجماع، ومن حيث يشعر بخبر مقطوع به ثانياً، والمدلولات المتلقاة من الإجماع، ومنها خبر الواحد، والقياس يقع ثالثاً، ثم لها مراتب في الظنون ولا تنضبط، وإنما غرضنا ترتيب البيان، ومن ضرورة البيان تقدير العلم»:

والجدير بالإشارة هنا أن الجويني لا يفصل بين الكتاب والسنة، لأنهما معاً يتلقيان من الرسول.

فالبيان ثلاثة أقسام:

1 ـ «نطق الشارع»، أو بيان الكتاب والسنة.

2 ـ «الإجماع الحاصل من حملة الشريعة وهم علماؤها، أو بيان الإجماع.

3 ـ «مسالك الاستنباط من مواقع ألفاظ الشارع»، أو بيان القياس.

نطق الشارع بضم القرآن والسنة، وفيه النص والمجمل والظاهر، كما يحتوي على العموم والخصوص وصيغة الأمر والنهي...

أما القياس، فله أهمية كبرى تتجلى، حسب الجويني، في أنه «مناط الاجتهاد وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه، وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع»[551]. ذلك أن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة متناهية، بينما الوقائع التي يتوقع حصولها لا متناهية»، والرأي المبتوت المقطوع به عندنا أنه لا تخلو واقعة عن حكم الله تعالى متلقى من قاعدة الشرع، والأصل الذي يسترسل على جميع الوقائع القياس وما يتعلق به من وجه النظر والاستدلال[552]. والملاحظ بهذا الصدد أن الجويني أثبت معنى الأصل في القياس بطريق السبر والتقسيم، كما اتخذ الطرد والعكس مسلكاً في إثبات علة الأصل. هذا علاوة على اعتباره الشبه بين أمرين أساساً صالحاً للقول باشتراكهما في الحكم[553]. وبهذا يكون قد حافظ على القياس من حيث هو ربط جزء بجزء.... غير أن هذا لا ينفي مع ذلك أن أصول الفقه مع الإمام الجويني، وهذا ما يشعر به القارىء، لم يخل من أي تأثر بالمنطق الأرسطي، إلى حد يمكن معه القول إنه كان بداية البداية التي ستتوج مع المستصفى للغزالي. فرغم أنه في قوله بالعلة

(551) نفس. 2/ ص 743.

(552) نفس ص 743 - 744.

(553) انظر الفقرات رقم 774 و800 - 804 و840 - 845 من كتاب البرهان.

والشبه، واعتماده مسالك السبر والتقسيم والطرد والعكس... لم يخرج عن المنهج الموروث من العلوم الإسلامية، فإنه مع ذلك حاول مزج الأصول بالمنطق الأرسطي، إلى حد ما، ففتح الباب على مصراعيه لتلميذه الغزالي[554].

وكتابه المستصفى، هو أحد المؤلفات الأربعة التي نوه بها ابن خلدون في مقدمته. وهو بحق كتاب هام، يعكس قمة الاكتمال والنضج العلميين، كما يقدم نموذجاً في التأليف وحسن الصياغة والعرض والتنظيم للمسائل والموضوعات تنظيماً يحترم التسلسل المنطقي، ويضفي طابع الوحدة عليها.

ويبتعد المستصفى، هو الآخر شيئاً ما، عن نموذج التدوين الأصولي الذي تقدمه رسالة الشافعي. فقد وضع الغزالي مقدمة منطقية في أول الكتاب اعتبر فيها أن من لا يعرف المنطق، لا ثقة بعلومه، وأن على المجتهد أن يعرف مدارك العلوم النظرية، خصوصاً الحد والبرهان، أي المنطق الأرسطي بصفة عامة.

وقد عقد لهذا الغرض عدة فصول، من بينها «فصل في صورة البرهان»، عرف فيه هذا الأخير بأنه عبارة عن مقدمتين معلومتين تألف تأليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص، فيتولد بينهما نتيجة»[555]. وهو ثلاثة أنماط: ويقدم على كل نمط أمثلة كلامية وأخرى فقهية، محاولاً بذلك التأكيد على أهمية القياس المنطقي في العلوم الإسلامية، من حيث أنه يقيمها على القطعيات، لا على الظنيات، وفي هذا الصدد يريد أن يثبت أن غرضه تهذيب طرق الاستدلال، لأن المنطق علم يشترك فيه كل النظار وتشمل جدواه العلوم النظرية، العقلية والفقهية إذ «النظر في الفقهيات لا يباين النظر في العقليات في ترتيبه وشروطه، بل في مآخذ المقدمات فقط»[556]. ويهجم هجوماً عنيفاً على «الاستقراء» من حيث «هو عبارة عن تصفح أمور جزئية لتحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات»[557]. متهماً إياه بأنه «مختل يصلح للظنيات دون القطعيات» وبالقصور عن اليقين، لأن المقدمة الكبرى غالباً ما تكون فيه ظنية، «لا تتصفح الجزئيات تصفحاً لا يشذ عنه شيء». وعليه، فإن «قصور الاستقراء عن الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل على اليقين ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل كما كان، بل رجح بالظن أحد الاحتمالين»[558].

---

(554) I. Madkour - L'Organon d'Aristote dans le monde arabe. Paris. 1969. P.(254)

(555) الغزالي ـ المستصفى. ص 49.

(556) الغزالي ـ مقاصد الفلاسفة ـ القاهرة. 1321 هـ ـ ص 3 ـ معيار العلم ـ القاهرة 1346 هـ. ص 26.

(557) المستصفى ـ ص 64.

(558) معيار العلم ـ ص 103.

هته النتيجة، القائلة بأن سبيل التخلص من الاقيسة الفاسدة والاستدلالات الخاطئة، هو استخدام المنطق الأرسطي البرهاني، أكدها ابن حزم قبل الغزالي بأكثر من نصف قرن من الزمان، لكن، لا علينا الآن، فقد انتبه الغزالي، متأخراً، إلى أن المنطقيات لا تمس الدين في شيء، لأنها تنصب على النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها.. وليس للدين تعلق بهذا.

أما فيما يخص بناء الكتاب، فالغزالي لم يفرد في البداية باباً للبيان، كما هو مألوف، ليبرز فيه بيان الكتاب وبيان السنة، بل انطلق من اعتبارات منطقية تتعلق بتعريف العلم وتحديد مرتبته ونسبته إلى العلوم، والمحاور التي يدور عليها. فإذا كان علم أصول الفقه «عبارة عن أدلة الأحكام وعن معرفة وجوه دلالتها على الأحكام»[559]. فإن نظر الأصولي، يتجه حسب الغزالي، إلى وجوه دلالة الأدلة السمعية على الاحكام الشرعية، أي معرفة كيفية اقتباس الأحكام من الأدلة واستثمارها، ثم في صفات المقتبس أو المستثمر. لذا، فإن علم الأصول يدور على أربعة أقطاب:

1 ـ الاحكام.

2 ـ الأدلة وهي الكتاب والسنة والاجماع.

3 ـ طريق الاستثمار أو وجوه دلالة الأدلة: دلالة بالمنظوم ودلالة بالمفهوم ودلالة بالضرورة والاقتضاء ودلالة بالمعنى المعقول.

4 ـ في المستثمر او المجتهد.

نلاحظ الغزالي كذلك، يكتفي هنا بالحديث عن الدليل عوض البيان، منتقداً «دعاة الأصوليين برسم كتاب في البيان، وليس النظر فيه مما يستوجب كتابا. فالخطب فيه يسير، والأمر فيه قريب»[560] ذلك أن «البيان عبارة عن أمر يتعلق بالتعريف والاعلام، وإنما يحصل الاعلام بدليل، والدليل محصل للعلم» ويناقش بهذا الصدد الباقلاني الذي يحصر تعريف البيان في أحد هته الأمور الثلاثة [اعلام، دليل، علم] حينما ذهب إلى أنه الدليل الموصل إلى العلم، مؤكداً ان هذا التعريف يوهمنا كأن البيان والتبيين واحد، غير أنه لا حرج في إطلاق اسم البيان مع ذلك على كل واحد من الأمور الثلاثة. لكن البيان يطلق على ما هو مبين ابتداء كالنصوص المعربة عن معانيها، كما أن كل مفيد من كلام الشارع وفعله وسكوته وتقريره وتنبيهه بفحوى الكلام على علة الحكم، بيان، لأن كل ذلك دليل. وكل ما هو مجمل، يحتاج إلى بيان، وليس هو ببيان.

غير أن الوقوف على الأدلة وعلى وجوه دلالتها، يتطلب معرفة باللغة وبقوانين المنطق. واستلزام استخدام هته الأخيرة سمة تميز طريقة المتأخرين في الكلام والأصول، وتعزى عادة إلى الغزالي.

---

(559) المستصفى. ص 11.

(560) نفس. ص 275.

لكنه، وقبل نهاية القرن الخامس الهجري، بقيت الطريقة القديمة القائمة على التمثيل هي المتبعة.

فكتاب «المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري المتوفى سنة 436 هـ، هو الآخر من الكتب الأربعة التي نوه بها ابن خلدون. ورغم أنه كان في الأصل شرحاً لكتاب «العمد» للقاضي عبد الجبار، ورغم أن المؤلف كان فيه ملزماً بأن يسير بالشرح سير المتن، وأن لا يحيد عنه ترتيباً وتبويباً وموضوعات، فإن مؤلفه أبان فيه عن استقلالية في التصور، جعلت الكتاب يكون رغم تقيده بالخطة العلمية لكتاب «العمد» مباينا لهذا الأخير، في مستوى التصور والمنهج أيضاً[561].

في تصوره العام لموضوعات أصول الفقه وللعلاقات القائمة بينها، من حيث التقديم والتأخير، يؤكد أنه لما كان «أصول الفقه طرقاً إلى الأحكام الشرعية، وكيفية الاستدلال بها، وما يتبع ذلك»[562]، فإنه من اللازم، البداية ببحث تلك الطرق التي من بينها الأمر والنهي والعموم والخصوص، غير أنه لما كان التمييز بين الحقيقة والمجاز، من مستلزمات معرفة حقيقة الأمر والنهي والعموم، وجب البداية بالحقيقة والمجاز واحكامها. فخطاب الله يدخل فيه المجاز، وذلك علامة على الفصاحة. والفصل بين الحقيقة والمجاز، يكون **من جهة اللغة إما بنص أو باستدلال أساسه ما هو شائع الاستعمال وأسبق إلى الافهام**[563]. ولما كانت الحروف مما يغير فائدة الكلام ومدلوله إذا دخلت عليه، كان لزاماً الحديث عن وجوه تعلق الكلام معاني الكلام بفعلها.

وبعد الأمر والنهي والعموم والخصوص، ينتقل إلى البيان حيث يرى أن له معنى عاماً وآخر خاصاً. في المعنى العام: البيان هو الدلالة، الدلالة المطلقة. أما في المعنى الخاص «فهو ما يتعارفه الفقهاء. وهو كلام أو فعل دال على المراد بخطاب، لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد»[564].

البيان في المعنى الخاص، هو الدلالة الشرعية: وهي ضربان:

1 ـ مستنبطة. 2 ـ غير مستنبطة.؛

المستنبطة **كالقياس.** أما غير المستنبطة، فهي أقوال وأفعال، وهته منها ما يحتاج إلى بيان. فأفعال النبي منها ما يقترن به دليل فلا يحتاج إلى بيان آخر كصلاته بأذان وإقامة ومنها ما لم يقترن بدليل، فيحتاج إلى بيان... أما الأقوال: فمنها ما يكفي نفسه في معرفة المراد، ويكون صريحاً فلا يحتاج إلى بيان، كقوله تعالى: ﴿وكان الله بكل شيء عليماً﴾، ومنها ما لا يكفي نفسه

(561) أنظر: أبو الحسين البصري ـ المعتمد ـ ج 1 / ص 7.

(562) المعتمد. 1/ ص 11.

(563) نفس. 1/ ص 29 -32.

(564) نفس. ص 317.

فيكون بيانه بالتعليل مثلما هو الشأن في « فلا تقل لها أف.. » لأن في ذلك أذى. أو في قول النبي في الهرة « إنها ليست بنجس، انها من الطوافين عليكم والطوافات ». وكونها كذلك علة في طهارتها. أو في قوله تعالى ﴿واسأل القرية﴾ يريد أهلها...[565].

الدلالة الشرعية المستنبطة هي القياس، وهو « حمل الشيء على غيره، وإجراء حكمه عليه » « لأجل الشبه، لأن إثبات الحكم في الشيء، من غير تشبيه بينه وبين غيره، يكون مبتدأ » أو هو: « حمل الشيء على الشيء في بعض أحكامه لضرب من الشبه »، وهذا يعني أنه « تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد » إثباتاً أو نفياً، وطرداً أو عكساً.

ويرى مؤلف « المعتمد » أن الأصل هو « حكم القياس من حيث هو ثابت بالنص نحو كون البر حراماً ». أما الفرع فهو « الحكم المطلوب إثباته بالتعليل » أو « هو الذي يطلب حكمه بالقياس، وهو أيضاً الذي يتعدى إليه حكم غيره، أو الذي يطلب حكمه بالقياس، وهو أيضاً الذي يتعدى إليه حكم غيره، أو الذي يتأخر العلم بحكمه،... وإنما سموا ذلك فرعاً، لأن حكمه يتفرع على غيره »[566].

وأما الشبه « فهو ما يشترك فيه الشيئان من الصفات، سواء كانت صفة ذاتية أو غير ذاتية (...) وأما العلة في عرف الفقهاء، فهي ما أثرت حكماً شرعياً، وإنما يكون الحكم شرعياً إذا كان مستفاداً من الشرع. وأما في عرف المتكلمين، فتستعمل على المجاز وعلى الحقيقة. أما على الحقيقة، فتستعمل في كل ذات أوجبت حالاً لغيرها. كقول بعضهم: إن الحركة علة موجبة كون المتحرك متحركاً. وأما استعماله على المجاز، فمنه أن تكون العلة مؤثرة في الاسم كقولنا: السواد علة في كون الأسود أسوداً[567].

ويثبت أبو الحسين البصري باباً « في أن العقل لا يقبح التعبد بالقياس الشرعي » يؤكد فيه أنه قد حسن في العقل تكليف العمل بموجب القياس المعلومة علته.

هكذا، نرى أن المعتزلة قننت الرأي بالقياس وقعدت الاجتهاد على قواعد مضبوطة، تلتزم حدود التمثيل بالشبه والعلة، ورغم ما يظهر من مجمل مواقف أبي الحسين البصري من أنه يعيب على مفهوم البيان لدى الشافعي أنه ضيق، لا يدخل في الاعتبار سوى البيان الخاص، وهو الدلالة الشرعية على المراد بالله الشارع، أما البيان العام الذي أساسه العقل أو الدلالة المطلقة، فلا، وهنا تتجلى لنا محاولته، بطبيعة الحال، ربط الموضوعات والمباحث الأصولية بعقيدة الاعتزال في التحسين والتقبيح والعدل ووجوب الأصلح... رغم كل ذلك، فإنه لم يتجاوز الخطة البيانية العامة لرسالة الإمام الشافعي ولم يخرج عن رؤيتها، ولا عن أفقها العام فالقول « بالبقاء

(565) نفس. ص 320 وما بعدها.

(566) المعتمد. 2/ ص 697 - 703.

(567) نفس. ص 704 - 705.

على حكم العقل إذا لم ينقل عنه شرع. وذلك يقتضي ذكر الحظر والإباحة، ليعلم ما يجوز أن ينتقل بالشرع عن حكم العقل، وما لا يجوز أن ينتقل »[568]، والقول بإمكانية تخصيص عموم الكتاب والسنة بالعقل، ذلك أن إخراج الصبي والمجنون من أن يكونا مرادين بخطاب الله بالعبادات، أمر يتم بالعقل[569] انطلاقاً من مبدأ العدل... كل ذلك لا يعتبر سوى تعديلات أفرزها الموقف الكلامي المعتزلي، فكانت كمضاعفات كلامية على الموقف الأصولي. أما هذا الأخير نفسه، فقد بقي ملتزما نفس القواعد والضوابط القياسية التمثيلية.

ونفس الشيء يمكن قوله على كتاب « العدة في أصول الفقه » للفراء الحنبلي المتوفى سنة 458 هـ. ويجمل بنا التنبيه هنا إلى أنه يعتبر مدونة هامة في أصول الإمام أحمد، ومن أول ما كتب في أصول الفقه الحنبلي. بل يمكن عده من أول الكتب التي تجمع شتات أصول الحنابلة. لذا فهو مصدر أصيل، لما للفراء الحنبلي من دراية وحسن اطلاع على المذاهب، وقد ضمنه الحنبلية، أصولاً واعتقاداً، ففيما يتعلق بالمسائل الأكثر ارتباطاً بالعقيدة بصورة مباشرة، مثلما هو الأمر في بحث « الخطاب الإلهي » الذي يميل الأشاعرة إلى اعتباره « كلاماً نفسياً متعلقاً بأفعال المكلفين وأن الكلام النفسي، هو الدال حقيقة على طلب الفعل جازماً وطلب الترك كذلك... »[570] وهو نفس الموقف الذي مالوا إلى اتخاذه بخصوص الأمر والنهي والعموم.. حينما قالوا انها لا صيغة لها، وإنما هي معنى قائم في النفس لا يفارق الذات، وأما الكلام اللفظي، فإنما جاء متنوعاً إلى تلك الأقسام موافقاً للكلام النفسي، لإفادة المكلفين وافهامهم، حيث لا اطلاع لهم على الكلام النفسي بمعنى الكلمات النفسية الأزلية... فيما يتعلق بذلك، حاول الفراء الحنبلي، انطلاقاً من اعتقاده بأن الخطاب هو المخاطب به، وهو القول وأن الكلام حقيقة أصوات وحروف، على مذهب الإمام أحمد وجمهور العلماء من السلف، أن يدخل في نقاش كلامي مع الأشاعرة وغيرهم. كما أقام رأيه في مسألة الأمر على أساس ذلك، ذاهباً إلى أن له « صيغة مبينة في اللغة، تدل بمجردها على كونه أمراً إذا تعرت عن القرائن، وهو القائل لمن دونه افعل كذا وكذا، خلافاً للمعتزلة في قولهم: الأمر لا يكون أمراً لصيغته وإنما يكون بإرادة الآمر له. وخلافاً للأشعرية في قولهم: الأمر لا صيغة له، وإنما هو معنى قائم في النفس، لا يفارق الذات، وهذه الأصوات عبارة عنه.. »[571] وكذلك النهي، إن له « صيغة مبينة تدل بمجردها عليه، وهو قول القائل لمن دونه لا تفعل... خلافاً للمعتزلة في قولهم لا يكون نهياً لصيغته، وإنما يكون نهياً بإرادة الناهي كراهية المنهى عنه، وخلافاً للأشعرية في قولهم: لا صيغة له وإنما هو معنى قائم في النفس »[572].

---

(568) المعتمد ـ 1/ ص 11.

(569) المعتمد ـ 1 ص 272.

(570) محمد بخيت المطيعي ـ سلم الوصول لشرح نهاية السول. القاهرة. 1343 هـ. 1/ ص 48.

(571) العدة. 1/ ص 214 - 215.

(572) العدة. 2/ ص 489.

ويطبق نفس المبدأ على العموم الذي «له، في نظره، صيغة موضوعة في اللغة إذا وردت متجردة عن القرائن دلت على استغراق الجنس» خلافاً للأشاعرة الذين يذهبون إلى أن العموم لا صيغة له، وأن الألفاظ التي تصلح للعموم والخصوص يجب التوقف فيها إلى أن يدل الدليل على احدهما فيحمل عليه...

هذا عن انعكاسات الموقف «الكلامي» الحنبلي، على الموقف الأصولي، أما عن بناء الكتاب وخطته، فيمكننا القول إنه رغم التجديد الواضح عليه، والمتجلي في عقده باباً لذكر الحدود، عرف فيه بالألفاظ والمصطلحات الدائرة بين أهل النظر من الأصوليين، وهو نفس التقليد الذي سار فيه معاصراه، ابن حزم والباجي الأندلسي، فإنه بنى مؤلفه على البيان. معرفاً إياه بأنه «إظهار المعنى وإيضاحه للمخاطب مفصلا مما يلتبس به ويشتبه من أجله، كما يقال «بأن الأمر إذا ظهر»[573]. وينتقد في هذا الصدد بعض التحديدات الأخرى التي أعطيت للبيان:

منها تحديد بعض الحنابلة أنفسهم أمثال «أبي بكر الخلال» (المتوفى سنة 363 هـ) الذي يقول فيه بأن البيان «إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي». والفراء الحنبلي يأخذ على هذا التعريف انه لا يشمل إلا بعض أقسام البيان وهو «بيان المجمل الذي لا يستقل بنفسه»، أما الخطاب القرآني، أو «الخطاب المبتدأ من الله تعالى ومن الرسول ﷺ ومن سائر المخاطبين إذا كان ظاهر المعنى بين المراد، فهو بيان صحيح وإن لم يشتمل عليه هنا الوصف... حصل به البيان وإن لم يكن قبل ظهور ذلك إشكال أخرجه إلى التجلي»[574].

ومنها ما ذهب إليه «قوم من المتكلمين: البيان، هو «الدلالة»، لأن البيان يقع بها، وهو ظاهر كلام أبي الحسن التميمي، فإنه قال... : البيان عن الشيء يجري مجرى الدلالة» مشيراً إلى أن في ذلك خللاً، لأن من الدلائل ما لا يقع به البيان كالمجمل ونحوه. وأن التعريف الذي أعطاه هو (أي الفراء الحنبلي) «أولى، لأن أصله في اللغة كذلك»[575].

ويحصر وجوه البيان في الشرع في:

1 ـ «الأحكام المبتدأة».

2 ـ «تخصيص العموم الذي يمكن استعماله على ظاهر ما ينتظمه الاسم فيبين أن المراد البعض».

3 ـ «صرف الكلام عن الحقيقة إلى المجاز، وصرف الأمر الى الندب والإباحة، وصرف الخبر إلى الأمر».

4 ـ «بيان الجملة التي لا تستغني عن البيان في إفادة الحكم. وهذا البيان ليس بتخصيص

---

(573) العدة. 1/ ص 100 - 101.

(574) نفس. ص 105 - 106.

(575) نفس ص 107.

ولكنه تفسير مراد بالجملة، كقوله تعالى: ﴿وآتوا حقه يوم حصاده﴾. فبين النبي ﷺ أن المراد: العشر ونصف العشر».

5 ـ «النسخ، وهو: رفع الحكم بعد أن كان في توهمنا وتقديرنا بقاؤه»[576].

أما ما يحتاج البيان، فكل لفظ لا يمكن استعمال حكمه مثل «في أموالهم حق معلوم»... وأما ما يمكن استعماله على ظاهره وحقيقته، فلا يحتاج إلى البيان، إلا أن يريد به المخاطب بعض ما انتظمه، وكان مراده غير حقيقته، فيحتاج إلى بيان المراد به، نحو قوله تعالى: ﴿اقتلوا المشركين﴾ و﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾.. فهذه الألفاظ معانيها معقولة ظاهرة، فهي غير مفتقرة إلى البيان.

ويقع البيان **بالكتاب والسنة والإجماع والقياس.**

1 ـ بيان الكتاب يكون منه تخصيص العموم وبيان مدة الفرض والنسخ...

2 ـ بيان الرسول يكون بالقول، نحو سائر السنن المبتدأة، وتخصيصه لعموم القرآن، كما يكون بالكتابة أيضاً، نحو كتاب الرسول لعمرو بن حزم في الصدقات والديات وسائر الأحكام... يكون فيه أيضاً بيان المجمل في القرآن، يكون بيان الرسول بالفعل، نحو فعله لأعداد الركعات في الصلاة، وفعله في المناسك، ويكون عنه البيان بالإشارة وبالدلالة والتنبيه على الحكم من غير نص، كما يكون منه بالإقرار على فعل شاهده من فاعل يفعله على وجه من الوجوه.

3 ـ يقع بيان المجمل بالإجماع، مثلما هو الشأن فيما يخص بعض تفاصيل وجزئيات المواريث، كما قد يكون بيان الإجماع لحكم مبتدأ، أو لحكم الكتاب والسنة، نحو إجماع السلف على أن حد الخمر ثمانون...[577].

4 ـ أما بيان القياس، فيكون من خلال «رد فرع إلى أصل بعلة جامعة بينهما «أو» حمل الفرع على الأصل بعلة الأصل» أو «موازنة الشيء بالشيء» أو «اعتبار الشيء بغيره»[578].

والاصل هو «ما ثبت حكمه بنفسه، ومعناه أنه ثبت حكمه بلفظ تناوله باسمه «بينما الفرع هو «ما ثبت حكمه بغيره» والعلة «هي المعنى الجالب للحكم» أو «المعنى الذي تعلق به الحكم» أو «الصفة المقتضية للحكم». أما الحكم «فما جلبته العلة أو ما اقتضته العلة من تحليل وتحريم وصحة وفساد، ووجوب وانتفاء وجوب، وما أشبه ذلك»[579]. والحكم يوجد بوجود العلة، فيسمى طرداً وينتفي بانتفائها فيسمى عكساً.

---

(576) نفس. ص 107 - 108.

(577) نفس. ص 107 - 130.

(578) نفس. ص 174.

(579) نفس. ص 175 - 176.

ورغم أن الفرأء الحنبلي، يعتبر القياس دليلاً مظنوناً، إلا أنه يبقى الدليل الذي فيه ينحصر الاجتهاد والرأي، باعتبار أن له أصلاً يرجع إليه في الشريعة. فالأصل في القياس إما من الكتاب أو السنة أو الإجماع.

يتبين لنا مما ذكر، أن الخطة التي رسمها الشافعي في كتاب الرسالة، هي نفسها التي حاولت باقي الكتب الأصولية فيما بعد استعادتها بصورة أو بأخرى. وبغض النظر عن الإضافات الهامة التي أتى بها الأصوليون بعد الشافعي، فإن القواعد التي وضعها هذا الأخير «تظل مع ذلك بمثابة الأساس والهيكل العام لهذا العلم المنهجي»[580]. وهي قواعد تقوم على صب الاجتهاد داخل قنوات فهم النص الديني، وعلى جعل الآلية الذهنية فيه تنحصر في ربط جزء بجزء لعلة أو شبه يجمع بينهما.

حقاً لقد استشعر المتأخرون، ضرورة الخروج عن الاستدلال المتبع في العلوم الإسلامية والقائم على القياس، حتى تكون علوماً قائمة على القطع واليقين لا التخمين والظن. وهذا ما نادى به الغزالي في مختلف كتبه المنطقية وفي مقدمات كتبه الأصولية، وكان ذلك تحت ضغط الحاجة، مما جعله يعتبر المنطق على أنه لا يتعلق بالدين أصلاً ولا يمسه في شيء. غير أن تدجين المنطق الأرسطي على هذا النحو واستجلابه كي يرفع شيئاً ما من العراقيل التي أصبحت تعطل البحث في العلوم الإسلامية، ما كان له أن يؤتي أكله دونما تغيير شامل في الرؤية، فالنظرة الأداتية إلى المنهج، واستعماله من منظور «ذرائعي» يسيء إليه كمنهج، كما يسيء إلى الموضوع نفسه الذي استجلب ليكون أداة لدراسته. فقد بقي الغزالي يثبت العلة والتعليل في الشرعيات، في نفس الوقت الذي أصر على إنكار السببية، هو وباقي الأشاعرة، في الطبيعيات. لقد أثبت العلة بأدلة نقلية وبالإجماع، وعلى أنها «مؤثرة في الحكم» كما حافظ على طرق الاستدلال التقليدية المعهودة كالسبر والتقسيم.. كل ذلك بنية وبغرض «إقامة الدليل على صحة آحاد الأقيسة» والدفاع عن القياس نفسه، بل لقد دافع حتى عن قياس الشبه مقيماً الحجج والدلائل على صحته. وبهذا يكون قد حصر «مجاري الاجتهاد في العلل»، والعلة في الشرعيات، هي مناط الحكم، أي ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه. والقياس «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لها أو نفيه عنها بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة أو نفيهما عنهما»[581]. يضاف إلى هذا أن الغزالي انتزع المنطق من البرهان انتزاعاً، ففي الوقت الذي هاجم فيه الفلسفة، والفلسفة الأرسطية على الخصوص، وأقصى فيه البرهان بصفة عامة لحساب الغنوص والتصوف والمعرفة اللدنية، دافع عن قوانين المنطق وقواعده، على أنها «معيار للعلم» و«محك النظر» لا أكثر.

لقد انحصر عمل الغزالي في استخدام القياس الأرسطي لتدقيق الأدلة التي ينحصر مرماها

---

(580) محمد عابد الجابري ـ الفقه والعقل والسياسة. ص 19.

(581) أنظر: المستصفى. ص 394 - 395. وما قبلها وما بعدها.

بدورها في دعم المذهب، هذا في مستوى علم الكلام، أما في مستوى الأصول فقد أريد له (أي للقياس الأرسطي) أن يدعم بناءً قائماً بدأ يتصدع، أما أن يؤخذ المنطق كعنصر أو كجزء من كل هو البرهان، فلا، ذلك أن جهود الغزالي انصبت كلية على التصدي للفلسفة والفلاسفة مريداً بذلك جعل المعرفة اللدنية، المعرفة الوحيدة الحقيقية التي بامكانها أن تعوض الفلسفة.

وما نستطيع اذن استنتاجه من هذه الملاحظة، أن مشروع الغزالي الرامي إلى استخدام المنطق الأرسطي في الأصول، لا ينبغي أن يعزل عن اطاره العام، اطار انفتاح الأشاعرة المتأخرين على المنطق، لا بغية الانفتاح عليه، بل بقصد تكريس التقليد وتقنينه وضبطه ضبطاً «معقولا» و «عقلانيا». ففي نفس الوقت الذي اعتبر فيه الغزالي المنطق موصلا إلى اليقين وأن الاستنباطات المبنية عليه تتحلى بالقطع، كان يهاجم الفلسفة ويتلمس طريق المعرفة في الكشف الصوفي والتجربة الباطنية والمعرفة اللدنية، أي كان يهاجم العقل لصالح الغنوص. وهنا يبرز الموقف الحزمي واضحاً متميزاً من حيث هو موقف ينتمي إلى مشروع متكامل، يريد تأسيس الفقه على القطع والدفاع عن الشريعة والعقل، وفي اطار ذلك، تندرج محاولات ابن حزم مزج الأصول بالمنطق الأرسطي على أساس انتقاد القياس التمثيلي المتبع في مختلف العلوم الاسلامية. من هنا تأتي قيمة كتابه «الإحكام في أصول الأحكام» في مشروع عام.

لقد بنى ابن حزم كتاب الإحكام على البيان، معرفاً هذا الأخير بأنه «كون الشيء في ذاته ممكناً أن تعرف حقيقته لمن أراد علمه»[582]، كما اعتبر أن أصول الأحكام وأدلتها أربعة وهي نص القرآن ونص كلام رسول الله وإجماع علماء الأمة ودليل من هته لا يحتمل إلا وجهاً واحداً.

وقد أوضحنا آنفاً، أن الدليل لدى ابن حزم هو العقل، باعتبار أن العمليات الأساسية التي يقوم عليها، هي عمليات الاستنباط والاستنتاج والاستخراج المنطقية التي حصروا صورها في سبعة أقسام. مظهراً بذلك عن نيته في تأسيس الفقه لا على القياس، قياس الجزء على الجزء مثلما جرى العرف ابتداء من الشافعي، بل على أساس القياس السلجستي المبني بدوره على مبادىء التفكير الأساسية: الذاتية وعدم التناقض والقيمة الثالثة المطرودة.

والبيان في رأيه قسمان: بيان بالنص الصريح الذي لا اجتهاد في تعرف الحكم منه إلا بمعرفة اللغة والسنة المبينة، وبيان يستنبط بالدليل من النص أو من الإجماع، استنباطاً أساسه اللزوم المنطقي، لا التعليل. لأن النصوص غير معقولة المعنى لنا، وشرعت أحكامها لأغراض ومقاصد نجهلها جهلاً يتعذر معه استنباط قواعد كلية منها ندرج فيها جزئيات أخرى أو معرفة أحكام الوقائع المستجدة استنباطاً منها، من خلال ربطها كجزئيات بالقاعدة الكلية أو بالأصل. وهذا ما ينزع كل أساس منهجي ومعرفي وديني للقياس. إن النصوص معقولة المعنى في ذاتها، أي أنها في الجملة لمصلحة العباد، لكن كل نص يقتصر على موضوعه ولا يتعداه، لذا من المستحيل

(582) ابن حزم ـ الاحكام 1 / ص 38.

بناؤها أو فهمها على التعليل، فلا سببية في الشرائع لأنها من الله »،« وهو لا يسأل عما يفعل ». غير أنه إذا كان السبب منصوصاً عليه، فلا بد من القول به. « لسنا نقول: إن الشرائع كلها لأسباب، بل نقول: ليس منها شيء لسبب إلا ما نص عليه منها أنه لسبب، وما عدا ذلك فإنما هو شيء أراده الله تعالى الذي يفعل ما يشاء، ولا نحرم ولا نحلل ولا نزيد ولا ننقص، ولا نقول: إلا ما قال ربنا عز وجل ونبينا ﷺ، ولا نتعدى ما قالا، ولا نترك شيئاً منه، وهذا هو الدين المحض الذي لا يحل لأحدٍ خلافه، ولا اعتقاداً سواه (...) قال تعالى: « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » فاخبر تعالى بالفرق بيننا وبينه، وأن أفعاله لا تجري فيها « لم » وإذا لم يحل لنا أن نسأله عن شيء من أحكامه تعالى وأفعاله: « لم كان هذا؟ فقد بطلت الأسباب جملة، وسقطت العلل البتة إلا ما نص الله تعالى عليه... »[583].

إن القول بأن الشرائع معللات، يصدر عن قياس ضمني مفاده أن « الحكيم بيننا لا يفعل إلا لعلة صحيحة، والسفيه هو الذي يفعل لا لعلة. فقاسوا ربهم تعالى على أنفسهم، وقالوا: إن الله تعالى لا يفعل شيئاً إلا لمصالح عباده. وراموا بذلك إثبات العلل في الديانات[584]. إنها معللة في ذاتها والحكمة ينفرد الله وحده بمعرفتها، والإدعاء بأن الإنسان يحدس حكم ومقاصد الشريعة وأغراضها بالنص نفسه ومنه، لا بالتخمين والظن. وإذا ثبتت بالنص، لم يجز تعديتها إلى غيرها: لأن السبب مقصور على موضع هذا النص الذي ذكر فيه، ولا يصح تلمس أسباب وتعدي حكمها. يقول: « إن الشيء إذا جعله الله سبباً لحكم ما في مكان ما، فلا يكون سبباً إلا منه وحده، على الملزوم وحده لا في غيره »[585].

ويؤسس التعليل، جزئياً، القياس، ذلك أن الحكم فيما لا نص فيه ولا إجماع يكون بمثل ما فيه نص أو إجماع، لاتفاقهما في العلة التي هي علامة الحكم، حسب القياسيين. فالتساوي في الحكم فرع للتساوي في الحقيقة. وإذا بطل التعليل بطل القياس. غير أن ما تجدر الإشارة اليه هو أن ابن حزم لا يحصر نقده للأساس وللبناء المقام عليه، في أصول الفقه فحسب، بل يصبه على كل العلوم الإسلامية خصوصاً منها النحو واللغة، وبقدر ما ينتقد القياس في النحو واللغة، ينتقده كذلك في أصول الفقه.

وحتى لا نكرر ما سبق أن أشرنا إليه، في مواضع سابقة، بتوسع أو بإيجاز، نقول: أن أدلة أو أصول الأحكام أربعة لا يجوز التعبد والأخذ إلا بها، فلا بد من « الأخذ بموجب القرآن » و « السنن المنقولة عن رسول الله » والأخذ بالأوامر والنواهي الواردة فيها بظاهرها وحملها على الوجوب والفور دون صرفها عنه أو تأويلها بلا برهان ولا دليل، كما يجب حملها، هي وسائر

(583) ابن حزم ـ الاحكام ـ 2 / ص 1130 - 1131.

(584) ـ نفس. ص 1145.

(585) ـ نفس. 2 / ص 1112.

الألفاظ، على العموم، إلا ما ظهر بدليل حق أنه على الخصوص، يجب ثالثاً الأخذ أيضاً بما أجمع عليه أهل الإسلام، لأن ذلك حجة وحق مقطوع به. لذا فإن الاختلاف مذموم، «ولا يجب أن يراعى أصلاً»[586]. إذ الحق في واحد، وسائر الأقوال كلها باطل[587].

أما الأصل الرابع، أو الدليل، فهو «غير خارج عن النص أو الإجماع أصلاً وإنه إنما هو **مفهوم اللفظ فقط**»[588]، أما ما عدا ذلك فهو زيادة شرع جديد على الشرع الحقيقي كالاحتياط وقطع الذرائع والاستحسان والرأي والتقليد ودليل الخطاب والقياس والتعليل.

لا يعني هذا بتاتاً قطع الطريق أمام كل اجتهاد، فهذا الأخير محمود مهما كانت نتائجه، لكن ما يلزم التنبيه اليه، هو عدم رفع نتائجه إلى مستوى يقين النص.

غير أن العنصر الهام الذي انفرد به كتاب الإحكام، هو تصوره للدليل ولآليته، انه تصور يرفض القياس، قياس جزء على جزء أو فرع على أصل... بل يعتمد أسساً منطقية دقيقة مستقاة من القياس الأرسطي، الذي هو في حقيقته، ترتيب قضايا معلومة لاستخراج واستنباط قضايا أخرى تلزم عنها لزوماً منطقياً، مما يعطيها صفة الضرورة المنطقية، فهذا هو الطريق الوحيد والأكيد الذي يمكن فيه تمحيص الإستدلال والسمو به الى منزلة البرهان اليقيني لا الظن.

إن الدليل، كما دافع عنه ابن حزم، دليل منطقي، جوهره إخراج ما هو موجود في المقدمات على أساس اللزوم والضرورة المنطقيين وانطلاقاً من معايير دقيقة وصارمة، هي معايير العقل والتفكير الأساسية. وهذا ما يجعل الدليل ليس إضافة شرع جديد إلى الشرع، بل إضفاء للمعقولية عليه، وإخراجاً لما هو متضمن أو مضمر فيه. ذلك أن الدليل بجميع أقسامه، سواء كان واقعاً تحت النص أو تحت الإجماع، مفهوم من النص، وليس قياساً، لأن هذا الأخير فيه حكم زائد، خصوصاً وأن آليته أساسها قياس «ما لم يرد فيه نص» على ما ورد فيه لعلة أو شبه ليشمل الحكم الأصلي (المنزل) الحكم الفرعي الذي «لم يرد فيه نص».

فالمدلول الحقيقي، كما سبق لنا قوله، لرفض مقاييس الفقهاء والنحاة واللغويين، ولإبطال التعليل، ولتأسيس الفقه على القطع ممثلاً هنا في القياس المنطقي، والمنطق الأرسطي عامة، هو الدفاع عن الشرع وتحصينه، لا بالمنطق فحسب، بل وحتى بالعلوم مثلما تعكسها المنظومة الأرسطية أو العلم الأرسطي.

لنحاول التأكد من ذلك، من خلال فحصنا للطريقة التي حاول بها فقيه قرطبة تعريب منطق أرسطو وتكييفه كي يصلح كأداة تضفي المعقولية والنسقية على البحث الفقهي.

---

(586) نفس. ص 642.

(587) نفس. ص 647.

(588) نفس. ص 678.

الفصل الثامن

من القياس الفقهي إلى القياس الأرسطي

أولاً - في أصول القياس الفقهي.

إن الوقوف على الملامح المميزة للمنهج الذي اتبعه الفقهاء والنحاة والمتكلمون في تناول قضايا اللغة والشريعة والعقيدة، يتطلب تحليل الجهاز الآلي للمعرفة والعلوم العربية في بواكيرها الأول، وتفكيك مستنداته الفلسفية [589]. إنه جهاز عرف تكوينه مع عصر التدوين، العصر الذي لمس فيه المسلمون الحاجة إلى ضرورة تحصين الإسلام من الخارج بإقامة سياج من حوله يكون درعاً ومخبأ يقيه من حملات الزنادقة والملحدين، كما يحمي لغة القرآن من التحريف واللحن المتفشيين مع دخول الأمم الأجنبية تحت رايته. فأثر الفتوح، احتيج إلى تقنين اللغة وإلى صيانة الدين عقيدة وشريعة، باعتبار أن سلامة أحكامه موقوفة على حسن فهم نصوصه وحسن الاستنباط منها.

وقد اتخذ التدوين صورة جمع للعلوم من أجل حفظها من الضياع، مع تبويبها وتصنيفها كي يسهل تداولها وتناولها والرجوع اليها. يتعلق الأمر إذن بجمع شتات من المعارف والعلوم العربية الإسلامية مع إضفاء صورة النظام عليها عن طريق التصنيف والتبويب والتفريع، بصورة أدت إلى أن أصبح كل منها يشكل «فنا» أو علماً شبه مستقل بنفسه. وقد كان يراد بالعلم أساساً «الحديث» والتفسير والفقه، وهي كلها علوم كانت تعتمد على آلة أو فن مساعد لها هو علم اللغة ثم المغازي والأخبار. والطابع المميز لهته وتلك، أنها مرويات. ويمكن القول أن تدوينها تم في

---

(589) يمكن التنويه في هذا الصدد بدراستي الأستاذ الجابري:

- نحن والتراث ص 309. وتكوين العقل العربي ص 56. وكذلك بدراستين استشراقيتين قديمتين وهما:

L. Massignon - la passion d'al - Hallaj, martyr de l'Islam. Paris. 1921. T. I p. 571. sq. et:

لويس غاردي وجورج قنواتي.

فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية - بيروت. 1967. الجزء الأول. ص 70 - 75 و 28 - 32 و 13. - 18. والجزء الثالث 56 - 62, 102 - 127.

النصف الأول من القرن الثاني للهجرة. إلا أنه بجانب هته المرويات، كانت هناك حركة ترجمة علوم الأوائل التي يرجعها الكثير إلى خالد بن يزيد بن معاوية المتوفى سنة 85 هـ، الذي اعتنى في نفس الوقت بالكيمياء على الخصوص، كما أن علم الكلام، والتدوين في قضايا العقيدة، كان قد عرف بدايته قبل ذلك مع أوائل المعتزلة كواصل وعمرو.

يبدو اذن، أن الحافز الأساسي الذي ساعد على نشأة العلوم العربية الإسلامية كان هو الدين، وأن الدافع إلى تدوينها، كان هو محاولة تحصين الدين الجديد. لذا كان الاهتمام بأحكامه حافزاً إلى تدوين الفقه والحديث، كما أن العناية بالقرآن، كانت وراء الانشغال بالقراءات والتفسير والأخبار. وجميع هته الفنون، كانت تتطلب ضبط اللغة وتقعيدها على قوانين وقواعد وأصول. لذا يمكن القول إن القرن الثاني للهجرة، هو القرن الذي اكتملت فيه عملية التدوين، ذلك أن تبلور الأفكار والاختلافات الفقهية، لا سيا في المدينة وما وراء النهر، ساعد على ظهور مصنفات فقهية هامة، كالموطأ لمالك المتوفى سنة 169 هـ وكتاب الجامع الكبير لمحمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة 189 هـ، صاحب أبي حنيفة[590]. كما أن احتداد الجدل بين المسلمين وغير المسلمين، ساعد على ظهور كتب جدالية كلامية على يد المعتزلة الأوائل. وإذا كان التاريخ لم يحتفظ لنا بكتب هؤلاء، واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد، فإننا لا نعدم مع ذلك كتباً في العقيدة ألفت في تلك الفترة. ولا أدل على ذلك من كتاب الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة النعمان.

وهذا يعني أن ما دون أولاً هو الفقه والحديث والكلام، ثم جاء النحو ليحتذي بها ويقفو أثرها، فلم يعرف نشأته الكاملة إلا فيما بعد.

وهذا لا يعني بالضرورة أن المنهج النحوي اقتباس من المنهج الكلامي والفقهي. فرغم الأسبقية الزمنية لنشأة الثاني، ورغم أن هناك تأثراً للنحاة بما كان يحيط بالبيئة الثقافية آنذاك، مما جعلهم يستمدون أساليبهم ومناهجهم من علماء الكلام والفقهاء، فإن هناك وحدة في الحقل المعرفي العربي الإسلامي، هي التي كانت وراء إمكان ذلك «التأثر». صحيح، أن الكتب التي تطرقت لتاريخ النحو العربي وأصوله، سواء منها القديمة أو الحديثة، ركزت على أن العلة النحوية جمعت خصائص العلة الفقهية وخصائص العلة الكلامية، لوحدة المناخ الذي كان يجمع النحاة والفقهاء والمتكلمين[591]. صحيح أيضاً أن «ابن جني»، يذهب إلى أنه جمع عناصر العلة من كلام أصحابه النحويين، مثلما كان أصحاب محمد بن الحسن يجمعون العلل الفقهية من كلامه، أي أنهم (أي النحويين) كانوا يتأسون بأصحاب الفقه[592]. وأن علل جل النحويين، أقرب إلى

(590) ـ نشر هذا الكتاب بعناية أبي الوفا الأفغاني. ـ القاهرة. 1356 هـ. وأعيد نشره. بيروت. 1399 هـ.

(591) ـ أنظر: د. محمد خير الحلواني ـ أصول النحو العربي ـ الدار البيضاء 1983. ص 111.

(592) ابن جني ـ الخصائص 1 / ص163.

علل المتكلمين منها إلى علل المتفقهين، وذلك أنهم إنما يحيلون على الحس ويحتجون فيه بثقل الحال أو خفتها على النفس...[593]. صحيح كذلك أن أئمة القياس في النحو ابتداء من «سيبويه» حتى «الرماني» المتوفى سنة 374، كانوا معتزلة ألفوا في الكلام أكثر مما ألفوا في اللغة والنحو، معملين منهج العقل والحجة في الدفاع عن العقائد الدينية[594]، لكن ما هو أصح، هو أنه كان من الالتقاء والمناسبة بين العلوم الدينية لا سيما الفقه والنحو والكلام، ما لا يخفى على أحد.

وذاك أمر لا يدعو إلى الاستغراب، فهي جميعاً علوم أساسها النقل وهذا ما يجعلها علوم **معقول من منقول، أو علوم بيان،** يضمها جميعاً حقل معرفي واحد هو الحقل البياني العربي، الذي يشكل نظاماً معرفياً قائم الذات، له آلياته الخاصة به، والتي انطبع بها منهج تلك العلوم، فكان منهجاً واحداً.

ما طبيعة تلك الآليات؟ أو ما طبيعة الأفعال العقلية المؤسسة له كحقل ولانتاجاته؟

إن ما يميز العلوم العربية الإسلامية، هو أنها كانت علوماً تدور حول النص الديني ساعية إلى استثماره في مجالات الشريعة والعقيدة واللغة، لذا كانت علوماً بيانية. والمراد بالبيان هنا، كما يحدده السكاكي،« معرفة إيراد المعنى الواحد في طرق مختلفة، بالزيادة في وضوح الدلالة عليه، وبالنقصان ليحترز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام لتمام المراد منه، وفيما ذكرنا، ما ينبه على أن الواقف على تمام مراد الحكيم تعالى، وتقدس من كلامه، مفتقر إلى هذين العلمين [علم البيان وعلم المعاني] كل الافتقار...»[595]. فعلم التفسير والفقه والكلام أساسها البيان، من حيث أنه فهم للخطاب القرآني فهماً مطابقاً يسمح باستنباط الأحكام الشرعية والعقدية والفقهية منه، وإخراج لمعانيه الخفية. وهذا ما يؤيده تعريف الجاحظ للبيان، حيث يقول: «والدلالة الظاهرة على المعنى الخفي هو البيان (..) والبيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائناً ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنما هو الفهم والإفهام، فبأي شيء بلغت الافهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع»[596]. وفي نفس السياق، يحدد الجاحظ البيان، تحديدات مختلفة، لكنها تلتقي جميعاً في اعتبار البيان «بصراً» بالشيء. و«من نتاج العلم»، و«ترجمان العلم»، و«عماد العلم». إن مدار العلوم الدينية، العربية الإسلامية، بياني، أساسه فهم الخطاب الديني في مستوى

(593) نفس 1 / ص 48.

(594) سعيد الأفغاني ـ في أصول النحو ـ دمشق 1964 . ص 101.

(595) السكاكي ـ مفتاح العلوم ـ بيروت. 1983 . ص 162.

(596) الجاحظ ـ البيان والتبيين ـ تحقيق عبد السلام هارون. الجزء الأول. القاهرة. 1960 . ص 75 - 76.

علاقة المبنى بالمعنى، وإبراز ما في القرآن من وجوه الاحكام والاعتقادات والإعجاز والجمال. والكشف والإبانة عن كل ذلك. فآفاق البيان آفاق واسعة، لم تكن تقتصر على الدفاع عن النص القرآني والديني عامة وعلى التماس وجه إعجازه من طريق إيضاح وكشف معانيه، بل كانت أيضاً، وإلى جانب ذلك، تنصب على التعرف على أساليبه، وما يمكن أن ينطوي وراءها من معاني ومقاصد وأحكام وأفكار. فكان أخذ الأحكام الشرعية، والوصول إلى العقائد وأصول الديانة من الكتاب والسنة، يتطلب مروراً باللغة، وبأهم أركانها، البيان، ومعرفة دلالاتها بمختلف وجوهها، معرفة تركز على تناول معنى اللفظ من قريب على ضوء الشعر القديم وكلام العرب... وتولي اللفظ عناية خاصة، لأن التنزيل اختاره بدقة ليدل على المعاني بدقة وأنزله في الموضع الذي أراد له.

وليس من الصدفة، أن نجد كتب التاريخ والتراجم، تحدثنا عما قام به المعتزلة في مطلع القرن الثاني الهجري في هذا المضمار، من محاولات تهدف إلى فهم القرآن ونظمه وأسلوبه البياني ووجوه الإعجاز فيه. فواصل بن عطاء (80 - 131 هـ) وعمرو بن عبيد (ت: 144 هـ) كانا ذا قدم راسخة في البلاغة والبيان. ويقول الجاحظ عن واصل: «كان داعية مقالة ورئيس نحلة» «ولأبي حذيفة واصل بن عطاء خطب محفوظة ورسائل مخلدة»[597]. وقد خلف واصل في تفسير القرآن على مذهبه كتاباً أسماه «معاني القرآن»[598]، كما أن النظام، أستاذ الجاحظ، كان يرى أن «الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الأخبار عن الغيوب، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهم»[599]. وقد خلف كتاباً تتبع فيه أسرار نظم القرآن، هو «كتاب نظم القرآن»[600]. كما خلف تلميذه الجاحظ، كتاباً يدعى «نظم القرآن»[601]، وهو كتاب لم يصلنا، لكن ما جاء في «كتاب الحيوان»، وباقي المؤلفات الأخرى، يعوض عن ذلك.

فالجاحظ يرى أن الألفاظ ليست دائماً على قياس المعاني، بل هناك أحياناً ضروب من التفنن في التعبير والتجاوز عن الألفاظ، فقد تخرج عن مدلولاتها إلى مدلولات قريبة، ومن هنا جاءت ضروب المجاز، وهو في ذلك يصدر عن تصور المعتزلة لبحوث المجاز والتشبيه والاستعارة، كما يقدم صورة عنها. فالمجاز «استعمال اللفظ في غير حقيقته توسعاً من أصل اللغة». غير أن الجاحظ، قد يجمع بين التشبيه والاستعارة والبدل والمجاز في فن واحد من الفنون البيانية، وقد يطلق اسم المجاز على الاستعارة والمثل. ويرى في التشبيه مجرد صور ذهنية للتعبير عن المعنى المراد

(597) الجاحظ - البيان والتبيين. 1/ ص 4. و1/ ص 151.

(598) د. محمد زغلول سلام - أثر القرآن في تطور النقد العربي. القاهرة. 1961. ص 68.

(599) الجاحظ - الرسائل. ط. السندوبي. القاهرة. 1933. ص 147.

(600) أثر القرآن في تطور النقد العربي. ص 71.

(601) نفس. ص 75. والجاحظ - كتاب الحيوان. ط. عبد السلام هارون. القاهرة. 1940 ج 3، ص 76.

وتوضيحه في الأذهان، في قالب يمكن ادراكه بالحس، وذلك بتشكيله في صور المدركات الحسية، وهذا كله **منطبق على صفات الله ومشاهد الآخرة**[602].

ويمكن إجمال ما قاله الجاحظ حول التشبيه في أسلوب القرآن فيما يلي:

1 ـ إن التشبيه في القرآن، فيما يخص الذات الإلهية وأحوال الآخرة ومشاهد القيامة، هو عبارة عن صور ذهنية في قوالب محسوسة، الغاية من ذلك بيانها وتفهيمها.

2 ـ من وجوه البيان في القرآن، تسمية الشيء باسم غيره، وهذا ما لم ينتبه إليه، في اعتقاده، المفسرون، والمجسمة والحشوية والمتمسكون بالظاهر[603]. فقد حمل على هؤلاء ساخراً منهم بصدد تفسير قوله تعالى: ﴿وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء، وإن منها لما يهبط من خشية الله﴾. فقد زعموا أن الحجارة تعقل وتنطق.... متبعين الظاهر، وهو يتهمهم بأنهم قوم ليسوا « ممن يفهم تأويل الأحاديث وأي ضرب منها يقال. إن ذلك إنْ هو إلا حكاية عن بعض القبائل، ولذلك أقول لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام »[604].

هكذا نرى أن إرادة فهم النص الديني، أدخلت في اعتبارها معطيات البيان من مجاز وتشبيه... وجعلتها أساساً في تناول العقائد. وليس غرضي هنا التوسع في هذا الجانب. فقد فتحت هذا القوس، لأبين فقط ارتباط البحث اللغوي البياني بالبحث الكلامي الديني. وهو أمر يصدق أيضاً على البحث الفقهي. لقد كان الجاحظ (150 - 255 هـ) معاصراً للشافعي (ت 204 هـ)، الذي اعتبر من وجوه البيان، ما فرض الله على خلفه الاجتهاد في طلبه، وسبيلهم إلى ذلك **المعرفة باللغة العربية وأساليبها في التعبير**[605]. وهو البيان الخامس الذي من بين مظاهره بناء الرأي على القياس، أي قياس ما لم يرد فيه نص على مثال سابق: على ما ورد فيه.

إن معرفة أساليب اللغة العربية، في منظور الشافعي، هي أساساً معرفة علاقة اللفظ بالمعنى. لأن الله أنزل تنزيله بلسان عربي، وعلى ما يعرفه العرب من المعاني. ومن خصائص ذاك اللسان، اتساعه، ومخاطبته باللفظ العام الظاهر يراد به الظاهر، وبالعام الظاهر الذي قد يدخله الخاص فيدل على البعض، وبالظاهر الذي يراد به غير ظاهره. فالعرب « تكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ كما تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها. وتسمي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتسمي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة »[606].

(602) الجاحظ ـ الحيوان. 4/ ص 278.

(603) الجاحظ. الحيوان. 39/4. وأثر القرآن في تطور النقد. ص 92.

(604) نفس. 4/ ص 287 - 289.

(605) الشافعي. الرسالة. ص 39.

(606) نفس. ص 52.

هكذا يتحدد الحقل المعرفي العربي ـ الإسلامي تحديداً بيانياً، باعتبار أن الموضوع الذي تنصب عليه كل الفاعليات الفكرية والعقلية هو النص الديني، الذي يتطلب بياناً وتبييناً، كما يتطلب جعله مثالاً يقاس عليه وتستثمر الأحكام من ألفاظه، انطلاقاً من معايير البيان نفسها كالتشبيه والمجاز والاستعارة والتوافق بالمعنى، فهذه هي الوجوه الخفية التي تسند ارتباط الفرع بالأصل أو الجزء بالجزء، وتسند أيضاً ارتباط اللفظ الواحد بمعانيه الكثيرة الممكنة أو المعنى الواحد بالمترادفات الكثيرة والمتعددة. والجدير بالملاحظة هنا أن البحث الفقهي، ينشغل في قسم هام منه بهذا الجانب، أي مبحث الألفاظ والدلالة والذي هو أيضاً مُبحث يعتبر عصب الدراسات اللغوية. وللدلالة على ارتباط المبحثين الفقهي واللغوي، وارتباط الجانبين اللغوي ـ البياني والاجتهادي، نشير إلى أن كلمة القياس ترد على وجوه عديدة، من بينها وجه يعمد فيه إلى اسم وضع لمعنى يشتمل على وصف يدور معه الاسم وجوداً وعدماً، فيعدى ذلك الاسم إلى معنى آخر يتحقق فيه ذلك الوصف، ويجعل هذا المعنى من مدلولات ذلك الاسم لغة. مثال ذلك أن اسم الخمر عند من يقول إنها تعني المعتصر من العنب خاصة، وإنه سمي خمراً لمخامرته للعقل وستره، يطلق أيضاً على كل عصير من غير العنب، يتوفر فيه وصف الشدة المخمرة والمطربة للعقل، معتبراً ذلك قرينة لغوية يؤسس عليها سحب حكم الخمر على باقي الخمور الأخرى لمجرد مشاركتها أيا في ذلك الوصف. مثال آخر مشابه له: إن اسم السارق عند من يقول بأنه يأخذ مال الأحياء خفية، يشترك فيه من ينبش القبور لأخذ ما على الموتى من أكفان، أي أن اسم السارق يشمل النباش على وجه الحقيقة اللغوية، وتكون هذه الحقيقة قد تقررت من طريق القياس لا من طريق السماع. وهذا الضرب من القياس، هو الذي ينظر إليه علماء أصول الفقه عندما يتعرضون لمسألة «هل تثبت اللغة بالقياس»[607] أو مسألة أن «ما قيس على كلام العرب فهو من كلام العرب»[608].

هكذا نرى أن آلية الرد هته، رد طرف إلى آخر أو جزء إلى جزء أو فرع إلى أصل، هي السمة الأساسية للبيان وللعلوم المؤسسة عليه. فالقياس الأصولي الفقهي سيلعب دوراً هاماً في البحث النحوي واللغوي، وسيصل على يد النحاة في القرن الرابع الهجري قمته. ويصرح ابن الأنباري، وهو من علماء القرن السادس، أن «أصول النحو أدلة النحو التي تفرعت منها فروعه وأصوله، كما أن أصول الفقه أدلة الفقه التي تنوعت عنها جلته وتفصيله»[609].

هته العملية الاستدلالية الإسلامية التي يطلق عليها اسم القياس، اعتمدت من طرف الفقهاء والمتكلمين والنحاة، بدرجات متفاوتة، لكن الجوهر هو هو، واحد. ورغم أن القياس لم يكن

---

(607) أنظر: محمد الخضر حسين. القياس في اللغة العربية. الطبعة الثانية. بيروت 1983. ص 26 - 27.

(608) ابن جني ـ الخصائص. 1/ ص 114.

(609) ابن الأنباري ـ الأغراب في جدل الأعراب، ولمع الأدلة. نشر سعيد الأفغاني، دمشق. 1957. ص 80.

واحداً، بل تضمن أنواعاً يمكن ردها إلى قياس علة وقياس شبه أو تمثيل، فإن الفقهاء والنحاة خاصة، اشتركوا في تصور الشروط اللازم توفرها على الخصوص في الركنين الأولين من أركان القياس، أي الأصل والفرع، كما التقوا في وضع المقاييس الخاصة بالركن الثالث وهو العلة.

فبالنسبة لشروط هته الأخيرة، ذهب الأصوليون إلى أن العلة لا تكون كذلك إلا إذا كان يغلب على الظن أن الحكم حاصل عند ثبوتها لاجلها[610].

لا تكون علة أيضاً إلا إذا كانت وصفاً منضبطاً غير مضطرب[611]، وكانت مطردة، بوجودها يوجد الحكم وبغيابها يغيب، وهذا يعني أن حضورها يستدعي حضوره، وانتفاءها يستدعي انتفاءه، وأن هناك دورانا بينهما وجوداً وعدما.

إضافة إلى هته الشروط، وضع الأصوليون طرقاً وقوانين يتوصل بها إلى اثبات أن الوصف علة وأن هناك جامعاً بين الأصل والفرع. وسموها مسالك العلة. وهي صنفان.

مسالك نقلية أساسها النص (القرآن والسنة) والإجماع. فإذا دل نص على أن الوصف علة، ثبتت عليته. كما أن اتفاق المجتهدين في عصر من العصور على علية وصف لحكم شرعي، يثبت عليته كوصف. كإجماعهم على أن علة الولاية المالية على الصغيرة، هو الصغر... كما يعتقد الحنفية.

مسالك عقلية هي:

السبر والتقسيم: ومعنى هته الطريقة باختصار، اختبار الأوصاف الصالحة وحصرها لأن تكون علة حكم الأصل وترديد العلة بينها بأن يقال العلة إما هذا الوصف أو هذا الوصف. فإذا ورد نص بحكم شرعي في واقعة ولم يدل نص ولا إجماع على علة هذا الحكم، سلك المجتهد للتوصل إلى معرفة علة هذا الحكم مسلك التقسيم والسبر بأن يحصر الأوصاف التي توجد في واقعة الحكم وتصلح لأن تكون العلة واحدة منها، ويختبرها وصفاً وصفاً على ضوء الشروط الواجب توافرها في العلة، وبواسطة هذا الاختبار يستبعد الأوصاف التي لا يصح أن تكون علة ويستبقي ما يصح أن يكون علة[612].

ما يهمنا من كل هذا أن المجتهد في هذا المسلك، يبحث في الأوصاف الموجودة في الأصل مستبعداً ومستبقياً ما هو العلة، **حسب رجحان ظنه**. وذاك ما يفسر لنا تفاوت عقول الفقهاء المجتهدين، لأن منهم من يرى أن المناسب هو هذا الوصف، بينما يرى البعض الآخر عكس ذلك. فالحنفية يرون أن المناسب في تعليل الولاية على البكر الصغيرة الصغر، بينما يرى الشافعية أنه البكارة...

(610) الزركشي ـ البحر المحيط. 5/ ص 155. أورده سامي النشار ـ مناهج البحث. ص 94.

(611) الشوكاني ـ إرشاد الفحول. القاهرة. 1247 هـ ـ ص 193.

(612) أنظر: ابن قدامة المقدسي ـ روضة الناظر. ص 307.

الطرد: هو مقارنة الوصف للحكم وملازمته له في الوجود والحضور، دون العدم. لأن الملازمة في الحضور والغياب والوجود والعدم تسمى دوراناً. ويعرف القرافي الطرد بأنه « هو الاستدلال بمقارنة الوصف للحكم في جميع الصور ما عدا صورة الفرع »[613] الذي يراد ثبوت الحكم له، لوجود ذلك الوصف فيه، بناء على أن ذلك الوصف الطردي علة هذا الحكم.

إن اطراد العلة، هو استمرار حكمها في جميع محالها[614] أي ملازمة العلة لمعلولها في الوقوع. وما يهمنا من كل هذا، أننا امام استقراء ناقص يطبق على الشرعيات. ذلك أن الأصوليين يقررون أنه إذا علم لحكم من الأحكام أنه لا بد له من علة واقترن وجوده بإمارة أو وصف ما، حصل **للذهن ظن** بأن هذا الوصف علة لهذا الحكم، أو أمارة توجبه في الأغلب، مثلما أن الغيم الرطب في الشتاء، يكون أمارة على المطر، وكون مركوب القاضي على باب الأمير، امارة على أنه عنده. فأساس إدراك الاطراد، الظن والتخمين لا اليقين.

الدوران: سبق أن قلنا أن الدوران هو تلازم بين العلة والمعلول في الحضور والغياب والوجود والعدم. وقد سمي دوراناً، لأن العلة فيه تدور مع معلولها وجوداً وعدماً. ونفس ما قيل عن الطرد، يمكن قوله عن الدوران، فهو استقراء ناقص يفيد الاحتمال. وقد يطلق عليه أحياناً اسم « الجريان » أو « الطرد والعكس ». كما يطلق على الوصف فيه اسم المدار، وعلى الحكم اسم الدائر. ويعتقد أصوليو المعتزلة، أن الدوران يوصل إلى اليقين القطعي بعلية الحكم والوصف[615]. بينما مال الأشاعرة وحتى الحنابلة إلى اعتباره لا يفيد اليقين[616]. لأنه ظني.

تنقيح المناط: والمراد به تهذيب ما نيط به الحكم وبني عليه وهو علته. والحقيقة أن هذا المسلك يلجأ إليه حينما يدل النص على العلية دون أن يعين وصفاً بعينه على أنه هو العلة. لذا فإن تنقيح المناط ليس مسلكاً للتوصل إلى تعليل الحكم، وإنما هو مسلك لتهذيب وتخليص علة الحكم مما اقترن بها او علق بها من الأوصاف التي لا دخل لها في العلية. فعلة أمر الرسول للأعرابي الذي واقع في رمضان نهاراً، بالكفارة، هي الوقاع عمداً في النهار من ذلك الشهر، وليس لأنه اعرابي أو... فجميع ذلك لا دخل له. والمجتهد يستبعده. وهذا الاستبعاد وتهذيب العلة مما اقترن بها ومما لا دخل له في العلية هو تنقيح المناط. وهو غير السبر والتقسيم، فالأول يكون حيثما يدل النص على مناط الحكم دون إبعاد لما لا دخل له في ذلك، مما يتطلب تهذيباً وتخليصاً مما لا شأن له بالعلية. أما الثاني فيكون حيث لا نص أصلاً على مناط الحكم، ويراد التوصل بها إلى معرفة

---

(613) شرح القرافي على المحصول. ج 2. ص 103. ذكره النشار. م. آنف. ص 99.

(614) ابن قدامة. ص 292. ينظر أيضاً: الغزالي ـ شفاء الغليل في مسالك العلة والتعليل. بغداد. 1971. ص 358 - 359 و374.

(615) أنظر: أبو الحسين البصري ـ كتاب المعتمد. الجزء الثاني. ص 801 وما يليها.

(616) أنظر: الشامل للجويني ـ ص 660. وابن قدامة. ص 292.

العلة، لا تهذيبها وإبرازها[617].

والجدير بالملاحظة، أن هذا المسلك **لا يفيد إلا الظن نظراً لقيامه على التخمين والترجيح**، لا اليقين والبرهان.

هذه هي شروط ومسالك العلة. وحتى نبين ما أشرنا إليه آنفا، من أن النحاة هم الآخرون اشتركوا في تصويرها، نظراً لانتقال العملية الاستدلالية المسماة قياساً إلى علومهم، سنقابل بين ضروب الاستدلال المتبعة من طرفهم، وأساليب الاستدلال الفقهية.

يعتبر النحو علماً طريقه القياس. لذا عرفه الزجاجي (المتوفى سنة 337 هـ)، بأنه « علم قياسي ومسبار لأكثر العلوم لا يقبل إلا ببراهين وحجج »[618]. كما قال عنه الكسائي: « إنما النحو قياس يتبع »[619]. وهذا يعني أن القياس النحوي استقراء لكلام العرب المنقول والمحكي والمدون، مع مراعاة الحكم السائد فيه، وحمله على غير المنقول إذا توفرت العلة. فالنحو معقول من منقول. وإذا كانت مرحلة النشأة مرحلة اتسمت بالوقوف عند حدود السماع واستنباط قوانين اللغة المحكية، فإنه في المرحلة المتأخرة تحول إلى طرائق للاستدلال، أساسها القياس والتعليل والسبر والتقسيم، والاستدلال بالأولى،... فقد نقل إلى الدراسات النحوية كل ما كان يدور في دراسات الفقه والكلام و « هيء للنحو العربي رجلان عظيمان، هما الخليل بن أحمد وسيبويه، يرجع إليهما الفضل في ترسيخ مظاهر العلم النحوي، فقد تمثلاالدرس الفقهي، والدرس الكلامي، والأساليب القياسية، ونقلا ذلك كله إلى دراسة التركيب اللغوي، ورسخاه على مدى العصور الإسلامية، وفتحا الباب أمام عباقرة اللغويين ليطوروا الصلة بين النحو والعلوم الأخرى، كما فعل ابن جني وأبو البركات الأنباري »[620].

وفي هذا السياق، يلمع اسم ابن جني في سماء القياسيين من علماء النحو واللغة، وقد ألف كتابه « الخصائص » ليجعل فيه أصول النحو على منوال أصول الدين. فقد جاء في مقدمة هذا الكتاب « لم نر أحداً من علماء البلدين تعرض لعمل أصول النحو على مذهب أصول الكلام والفقه »[621].

ان تمثل الدرس الفقهي والدرس الكلامي في النحو، اتخذ صورة اعتماد نفس أساليب الاستدلال والمحاكمات العقلية المتبعة فيهما قصد استنباط الحكم والقاعدة، عن طريق القياس.

ويراد بالقياس في النحو **حمل فرع على أصل لعلة جامعة بينهما، واعطاء المقيس حكم**

(617) عبد الوهاب خلاف ـ مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه. الكويت 1972. ص 65 - 66.

(618) الزجاجي ـ الايضاح في علل النحو. ـ تحقيق مازن المبارك. بيروت. 1979. ص 41.

(619) أورده سعيد الأفغاني. ـ في أصول النحو. ص 78.

(620) الحلواني ـ أصول النحو العربي. ـ ص 89.

(621) ابن جني ـ الخصائص. / 1 ص 2.

المقيس عليه في الاعراب أو البناء أو التصريف[622].

إلا أن الملاحظ أنه لا ينحصر في هذا الشكل، فكلمة القياس عند البحث في معاني الألفاظ العربية وأحكامها، ترد على أربعة وجوه تلتقي جميعاً في حمل طرف على آخر، أو قياسه عليه لعلة أو شبه [623].

أحدها: حمل بعض الكلمات على أخرى واعطاؤها حكم تلك الكلمات لوجه يجمع بينهما. كالقول بأن إعراب الفعل المضارع قياساً على الاسم، لمشابهته له في احتماله لمعان لا يتبين المراد منها إلا بالإعراب.

ثانيها: أن نعمد إلى اسم وضع لمعنى يشتمل على وصف يدور معه الاسم وجوداً وعدماً، ونعدي هذا الاسم إلى معنى آخر تحقق فيه ذلك الوصف، وجعل هذا المعنى من مدلولات ذلك الاسم لغة. كأن نجعل اسم السارق متناولاً للنباش على أكفان الموتى.

ثالثها: الحاق اللفظ بأمثاله في حكم ثبت باستقراء كلام العرب، انتظمت قاعدة عامة كصيغ التصغير في العربية... ويطلق عليه أحياناً اسم القياس الأصلي.

رابعها: إعطاء الكلم حكم ما ثبت لغيرها المخالفة لها في نوعها، لكن توجد بينهما مشابهة من بعض الوجوه، كإجازة الجمهور ترخيم المركب المزجي قياساً على الأسماء المنتهية بتاء التأنيث... ويطلق أيضاً على هذا النوع اسم قياس التمثيل.

ويمكن القول إن القياس في النحو اتجه إلى ثلاث وظائف: استنباط القاعدة وتعليل الظواهر ورفض بعض الظواهر الأخرى، وفي هذا الإطار يدخل الخلاف بين أكبر مدرستين نحويتين: مدرسة الكوفة ومدرسة البصرة، فهته تنكر ما تثبته تلك والعكس صحيح[624]. وقد كان النحويون في كل ذلك حريصين على أنْ يتسم قياسهم، أو على الأصح استقراؤهم، بشيء ما من اليقين، لذا اشترطوا أن يكون المقيس عليه كثيراً شائعاً في أعراف اللغة، وان كانوا كثيراً ما اضطروا إلى القياس على القليل لعدم وقوعهم على غيره. يقول سيبويه: «فلا ينبغـي لك أن تقيس على الشاذ المنكر في القياس»[625]. كما اشترطوا أن يتسم المقيس عليه بالفصاحة، فلا يقاس إلا على الأثر الفصيح الذي استوفى شروط «القدم». وقد اهتم النحويون بالعلة والتعليل في إطار انشغالهم بتفسير الظاهرة اللغوية والنفوذ إلى ما ورائها وشرح الأسباب التي جعلتهـا على ما هي عليه. والملاحظ هنا أن للعلة النحوية خصائص العلة الفقهية وخصائص العلة الكلامية لوحدة المناخ المعرفي والثقافي الذي يشمل الفقه والكلام والنحو. غير أن صلة العلة النحوية بالعلة

(622) أصول النحو العربي. ص 91.

(623) محمد الخضر حسين. ـ القياس في اللغة العربية. ص 25 وما يليها.

(624) أنظر في هذا الصدد. ـ الأنباري ـ الانصاف في مسائل الخلاف. ـ القاهرة. 1955. ط. محي الدين عبد الحميد. ـ المسألة. 22. مسألة «إن» المشبهة بالفعل، والاختلاف حول عملها أو عدم عملها في الخبر.

(625) سيبويه. ـ الكتاب. ـ القاهرة. مطبعة بولاق. 1416 هـ. ج /1ص 398.

الفقهية أوضح. فقد تحدث النحاة عن « تجاذب العلتين » للظاهرة اللغوية وتعليل الحكم الواحد بعلتين اثنتين[626]. والعلة القاصرة (أو الاستقراء الناقص حسب المصطلح الحديث) التي لا تنطبق على جميع الظواهر المشابهة التي تخرج عن حدودها[627].

غير أنه رغم هته الوجوه من التشابه والالتقاء بين العلتين فإن هناك اختلافاً. فإذا كانت العلة النحوية أكثر قابلية للاندراج في مسالك العلة والتعليل و « النفاذ » إلى ما وراء الظاهر اللغوي بحثاً عن التفسير، فإن العلة الفقهية غالباً ما تقف عند حدود الظاهر لعدم قدرتها على تفسير الأحكام التعبدية كعدد الركعات في كل صلاة وترتيب مناسك الحج.... لأنها أوامر تعبدية إلهية[628].

إلا أننا لا نعدم مع ذلك مشابهات في المنحى العام، فقد اعتمد النحويون في التعليل مرتكزات هي نفسها التي اعتمدها الفقهاء، رغم الاختلاف الظاهري للمصطلحات المعتمدة. فالأسباب التي علل بها النحاة ظواهر اللغة عديدة أهمها: ايثار الخفة، كثرة الاستعمال، طول الكلام، الاستغناء... أليست هي نفسها المقاصد أو المصالح التي تحدث عنها الفقهاء معتبرين أن الشارع راعاها في أحكامه وتكليفاته....!؟

قلنا آنفا، إن النحو، تحول في مراحله المتأخرة إلى طرائق للاستدلال أساسها القياس والعلة، هي نفسها التي اتبعت في الفقه والكلام. تلك الطرائق هي السبر والتقسيم والاستدلال بالأولى ومراعاة النظير والاستحسان واستصحاب الحال، وأحياناً حتى الاجماع.

فيما يخص **السبر والتقسيم**، أشرنا آنفا إلى أهميته في الفقه، ونشير هنا مرة أخرى إلى مكانته في علم الكلام، فقد استفاد المعتزلة منه خاصة، كباقي المتكلمين، في أدلتهم على أن صفات الله ليست قديمة... وقد اعتمده النحاة أيضاً. فهذا الأنباري يعرفه تعريفاً غير بعيد عن ذلك الذي أعطي له في الفقه والكلام. « وحده أن تعرض الأمور التي يتعلق بها الحكم اللغوي ثم تبين وجه بطلانها جميعاً، أو تجعل واحداً منها هو الصحيح »[629].

« ويكثر هذا الأسلوب الاستدلالي في تراث أبي علي الفارسي وتلميذه ابن جني وأبي البركات الأنباري خاصة، وله في كتب الآخرين ظلال واضحة، ولا سيما عند المتأخرين منهم »[630].

أما **الاستدلال بالأولى**، فهو أيضاً فقهي، اعتمده الفقهاء تحت صور وأشكال مختلفة و متباينة فقبله البعض وأبطله البعض الآخر، غير أن صيغته العامة لديهم هي « حكم الفرع إذا تقدم حكم

---

(626) ابن جني. ـ الخصائص 1 / ص 167 و 1 / ص 101 و 1 / ص 177.

(627) نفس. 1 / ص 48.

(628) أنظر: أبو إسحق الشيرازي. ـ التبصرة في أصول الفقه. دمشق. 1980. ص 452.

(629) الأنباري. ـ لمع الأدلة. ص 127 ـ 128.

(630) الحلواني. ـ أصول النحو العربي. ص 121.

الأصل[631]. وهي تقريباً نفس صيغته لدى النحاة. فقد حده الأنباري قائلاً: « وحده أن ظاهرة ما تكون في الفروع أو فيما يشبهها، وتؤدي إلى حكم... وحينئذ يكون من الأولى أن يصدق هذا الحكم في الأصل، لأن الفرع دونه، ولأن الظاهرة أقوى فيه »[632].

إلى جانب السبر والتقسيم والاستدلال بالأولى، اعتمد النحويون ما يسمى « **بمراعاة النظير** »، ذلك أن ما يصحح حكماً أو ظاهرة لغويين،لا بد أن يكون له في اللغة شبيه ونظير. إلا أن الجدير بالذكر، هو أنهم لم يشترطوا النظير لاثبات الحكم، بل اعتبروه مما يؤنس به. وهذا ما أكده « ابن جني » حينما صرح بأن « ايجاد النظير وإن كان مأنوساً به، فليس في واجب النظر ايجاده »[633] أي أن عدم النظير لا يقدح في القياس: فهناك ما يسوغه القياس، وإن لم يرد به السماع. وهنا يفتح النحاة باباً سبقهم إليه الفقهاء وهو باب **الاستحسان**، ذلك الأسلوب الاستدلالي الفقهي الذي كانت تعمل به مدرسة الرأي ممثلة في أبي حنيفة، وحتى مدرسة الحديث مع مالك تحت اسم الاستصلاح أو المصالح المرسلة، ومع أحمد بن حنبل تحت اسم « سد أو قطع الذرائع ». بينما أبطله الشافعي، مخافة أن يجيز لكل شخص أن « يقول فيما ليس فيه خبر »، لا يجوز لأحد أن يقول بما استحسن « فإن القول بما استحسن شيء يحدثه لا على مثال سابق »[634]، ومن استحسن فقد شرع.

والملاحظ أن هته الخصومة التي أثارها الفقهاء حول « الاستحسان » كان لها امتداد في البحث النحوي. فابن جني وإن كان يجيزه، إلا أنه يعتبره دليلاً ضعيفاً. « وجماعه أن علته ضعيفة غير مستحكمة، إلا أن فيه ضرباً من الاتساع والتصرف »، وما يسمح باعتماده، في النحو، رغم ضعفه، هو أن اللغويات ليست كالشرعيات، الزيادة فيها، لا تشكل تعدياً لحدود الله.

ومثلما استعار النحويون الاستحسان والطرائق الاستدلالية الأخرى، استعاروا « استصحاب الحال » و « الاجماع ». ففيما يخص الأول، كيفوه مع البحث النحوي بأن قالوا: « هو إبقاء حال اللفظ على ما يستحقه في الأصل عند عدم دليل النقل عن الأصل »[635]. أي أن من اللازم الإبقاء على الأصول في استنباط الأحكام النحوية ما لم يرد دليل واضح على انتقال اللفظ من الأصل المعروف.. وقد اعتبره الأنباري نفسه والسيوطي ضعيفاً.

أما الإجماع، فقد اقتبسه النحاة واعتمدوه في استنباط الأحكام اللغوية، وقد استعمله سيبويه

---

(631) أبو الحسين البصري ـ المعتمد. 2 / ص 806. مثالة الوضوء إذا قيس على التيمم في اشتراط النية. ذلك أن الوضوء وجب بمكة، والتيمم وجب بعد الهجرة. يجيزه المعتزلة لجواز تأخر الدليل عن المدلول.

(632) الأنباري ـ لمع الأدلة. ص 131.

(633) ابن جني. 1 / 136.

(634) الشافعي ـ الرسالة. ص 25.

(635) الأنباري. ـ الاغراب في جدل الاعراب. ص 46. والسيوطي ـ الاقتراح. حيدر آباد. 1310 هـ. ص 87.

قاصداً منه « ما اتفق عليه النحويون من قبل »[636]. ومثلما كان هناك تفريق بين الاستحسان في اللغة والاستحسان في الفقه، فرق ابن جني بين الإجماع في النحو والإجماع في الفقه. فالأول غير ملزم للمخالف، بينما الثاني ملزم باعتباره يتعلق بأمور الدين[637].

لن نسترسل هنا في سرد الطرائق الفقهية المتبعة من طرف النحويين، والا سوف نخرج عن غرضنا المتمثل في محاولة الوقوف على طبيعة الآليات العقلية المتبعة من طرف علوم البيان وابراز وحدتها، مما سمح بوحدة الحقل المعرفي البياني للعلوم العربية الإسلامية: انها آليات أساسها الرد أو القياس. أو **حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه**[638]**أو إثبات مثل حكم معلوم في معلوم آخر لمشاركته له في علة حكمه عند المثبت أو تعدية حكم الأصل إلى الفرع بعلة متحدة...**

« والقياس **كالمجاز اللغوي** بحاجة إلى علاقة تربط بين طرفيه، إما أن تكون عقلية كما في المجاز المرسل أو تخييلية كما في الاستعارة. فالعلاقة العقلية في القياس، قد تكون « مناسبة » العلة أو « اطراد » الحكم، والعلاقة التخييلية إنما تكون هي « الشبه » بين المقيس والمقيس عليه »[639].

إنه **تسوية**، وهذا هو معناه في اللغة. فلدى الأصوليين، يتعلق الأمر بتسوية واقعة لم يرد نص بحكمها بواقعة ورد نص بحكمها في الحكم الذي ورد به النص لتساوي الواقعتين في علة الحكم. وطريق الوصول إلى أن الوصف علة وأن هناك جامعاً بين الطرفين يتم في مرحلتين، على الأقل في أصول الفقه، تخريج المناط: أي استخراج علة حكم الواقعة التي ورد النص بحكمها، وتحقيق المناط: أي البحث في العلة وتحقيقها في الواقعة التي لم يرد نص بحكمها. وما يهمنا نحن هنا بالذات، هو الجانب العقلي من مسالك العلة والتعليل. لقد لاحظنا أنها جميعاً مسالك ظنية، لأن أساسها المنهجي استقراء ناقص، مما يجعل تحقيق المناط فيها يبنى على التخمين والرجحان، لا التقنين والبرهان[640]. **وهذا ما يفسر لنا ثورة ابن حزم النقدية على الفقهاء من جهة، والنحاة من جهة أخرى. فقد وجه معوله إلى هدم المرتكزات المنهجية لها معاً. حيث أبطل القياس والرأي والاستحسان والتعليل والتقليد في الفقه، كما أنكر القياس والاشتقاق والتعليل والعوامل في النحو: لأنها جميعاً ضروب استدلال مبنية على الظن.**

لنتتبع ثورة ابن حزم على القياس لدى الفقهاء، لاتهامه اياه بأنه ظني أساسه التخمين لا القطع.

(636) سيبويه - الكتاب. 1/223 ...

(637) ابن جني. - الخصائص 190/1 - 198.

(638) السيوطي - الاقتراح. الباب الثالث - في القياس.

(639) تمام حسان - الأصول - الدار البيضاء. 1981. ص 179.

(640) Voir. L. Massignon - La Passion d'al - Hallaj. P. 582.

ثانياً: ـ من القياس الفقهي إلى القياس الأرسطي

أشرنا آنفا، إلى أن من بين أغراض المشروع الثقافي الظاهري لابن حزم، ومن بين مقاصده، تأسيس الشرع على القطع، وضبط القواعد المتبعة في العلوم الدينية. وهو مقصد لا يتأتى إلا بالاستعانة بعلوم الأوائل، ومن بينها وأهمها المنطق. من هنا كان هجومه العنيف على قياس الفقهاء، والذي ليس سوى صيغة خاصة لمنهج واحد اتبعته سائر العلوم الدينية الإسلامية منذ نشأتها وتدوينها، ويقوم على التمثيل والتشبيه من خلال ربط جزء بجزء أو فرع بأصل. من هنا أيضاً كان دفاعه عن القياس المنطقي، أو قياس المناطقة، لأنه بالذات قياس لا تبنى فيه النتائج على التخمين والظن، بل على الدقة والصرامة المتمثلين في اللزوم المنطقي. خلافاً للتعليل الذي هو أساس القياس الفقهي.

فالاعجاب بالمنطق، وتخصيص مؤلف له، قصد تقريبه من العلوم الشرعية، ما هو سوى محاولة لتأكيد صلاحيته الشمولية، وامكان انطباقه على هته العلوم، من حيث أنه أداة ضابطة للتفكير، تضفي عليه الصرامة والدقة الضروريتين. وعلى أساس محاولة **تعريب المنطق وتكييفه بالثقافة العربية الإسلامية،** ألف ابن حزم كتاب «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية».

وتنطلق هنا، من ملاحظة هامة، تتعلق بالدراسات التي خصصت لهذا الكتاب، فيه دراسات، لا تنتبه إلى الاشكالية العامة التي حددت من خلف ووجهت تعامل فقيه قرطبة مع «أورغانون» أرسطو. بل تصر على محاولة النظر إليه وقراءته انطلاقاً من هذا الأخير، والبحث عن مظاهر الاستمرار والاتصال القائمة بينهما، مع اعتبار أرسطو هو الأصل، وقياس مدى مطابقة ما جاء في كتاب «التقريب» بمدى قدرة صاحبه على استعادة تعاليم كتاب «الأورغانون» وترديدها بكيفية أمينة وصادقة، تحافظ للأصل على صفائه. أي أن أرسطو، يصبح تلك الحقيقة الثابتة التي يشكل كل خروج منها تحريفاً للحقيقة وخروجاً عن الأصل الثابت. ونظرة كهته، تعتمد منهجاً معيناً في تاريخ الأفكار وفي دراسته، من سماته أنه منهج يهيمن عليه هوس تتبع الفكرة أو المذهب في نشأتها وتطورهما. أي يعتني أكثر ما يعتني، بتتبع صور استمرار الفكرة أو المذهب وتعاقبهما عبر الزمان. فيسلك منهجاً يغلب عليه الجانب التسلسلي، لكنه يضحي بالاشكالية التي تحكم الفكرة وتجعلها عنصراً في نسق. ويقرأ الحاضر في ضوء الماضي باحثاً عن مطابقة الأول للثاني.

بمثل هذا المنهج قرىء كتاب «التقريب»، ونظر اليه في إطار اتصاله وارتباطه «باورغانون» أرسطو» واعتبر كل اختلاف عن هذا الأخير تحريفاً وتشويهاً وخروجاً عن الأصل الثابت.

يشترك في هذا العيب المنهجي، القدماء والمحدثون على السواء.

فالقفطي يعتبره كتاباً خالف فيه صاحبه «أرسطوطاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله

مخالفة من لم يفهم غرضه، فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط»[641]. ونفس هذا الرأي، كان قد عبر عنه «صاعد الأندلسي حرفياً[642]. وعبر عنه أيضاً «ابن حيان» عندما ذهب إلى أن آراء ابن حزم «لم يخل فيها من الغلط والسقط، لجرأته في التسور على الفنون، لا سيما المنطق، فإنهم زعموا أنه زل هناك وضل في سلوك تلك المسالك، وخالف أرسطاطاليس واضعه، مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض في كتبه»[643]. وقد تطول القائمة لو استرسلنا. غير أن القدماء ليسوا وحدهم الذين ينفردون بهذا الرأي، بل حتى المحدثون، وإن كان ذلك مع شيء من الاختلاف فإذا كان القدماء، حاولوا تفسير بعض مظاهر خروج ابن حزم عن أرسطو على أنها نابعة من سوء فهمه له، فإن المحدثين لا يحيدون عن ذلك كثيراً، فإن منهم من حاول أن يبحث عن أصول ذلك في مصادر يونانية غير أرسطية، كالرواقية[644]. بل حتى في حكمهم على «كتاب التقريب»، تظهر الاشكالية «الاستمرارية» جلية، في ميل البعض إلى اعتباره من «المختصرات» الموجهة للعامة، وتأويل كلمة «التقريب»، على أنها تفيد المدخل، أي ما يقربنا من شيء من الأشياء. أو الشرح والتسهيل[645]. هذا فضلاً عن اعتقادهم أن الكتاب وضع باللغة العامية، وفي هذا مجانبة الصواب، إذ ما يقصد بالألفاظ العامية، الألفاظ المتداولة والشائعة الاستعمال والعبارة السهلة، لا ألفاظ المترجين الذين لجأوا إلى الإغماض وتوعير وتخشين المسلك نحوها[646].

ويؤكد الباحث الاسباني، المستشرق «كروث هرناندث»، على أن مواقف ابن حزم من المنطق ونظرية المعرفة، هي بالأساس أرسطية، كما أن كتاب «التقريب»، في اعتقاده، لا يعدو أن يكون «مدخلاً مختصراً للألفاظ المستعملة في المنطق وللعمليات المنطقية»[647] هذا صحيح، لكن فيه إغفالاً للجانب الثاني من المشروع الحزمي، والرامي إلى تكييف المنطق بعلوم الشرع.

وانساق الكثير من الدارسين وراء الحكم على مواقف فقيهنا، بالانتقائية والتلفيق، خصوصاً فيما يتعلق بازدواجية حديث هذا الأخير من الحد والرسم، محاولين تشريح فكره والبحث لكل عنصر منه عن أصوله ومصادره معتبرين حديثه عن الرسم تأثراً بالرواقية شأنه في ذلك شأن باقي المسلمين[648].

(641) القفطي ـ أخبار العلماء بأخبار الحكماء ص 166.

(642) صاعد الأندلسي ـ طبقات الأمم. ص 76.

(643) أنظر: ياقوت الحموي ـ معجم الأدباء 11 / ص 237. القاهرة 1937.

(644) Voir. R. Arnaldez - Grammaire et théologie - p 54.

(645) M. Asin palacios - Abenhàzam de cordoba y su historia de las ideas religiosas. t. i. p. 249.

(646) التقريب ص 8

(647) M. Cruz Hrenandez - la filosofia àrabe - Madrid. 1960. p. 168. y Historia del pensamirnto en el mundo islamico. II. Madrid. 1981. p. 39 - 40.

(648) R. Brunschvicg - pour ou contre la logique grecque chez les théologiens juristes de l'Islam, in, Etudes =

وتجدر الإشارة، بهذا الصدد، إلى أنه لا يمكن الحديث عن ازدواجية في موقف ابن حزم من التعريف إلا إذا أخذنا كتابه على أنه كتاب شرح للمنطق الأرسطي يلتزم العرض فقط. أما إذا نظرنا إليه على أنه قراءة لأرسطو، حاولت رفع إبهامات والتباسات النص الأرسطي اعتماداً على مبادىء تقول بنسبية المعاني الفلسفية وارتباطها باللغة المفكر بها، فإن الأمر سيتغير. وبالفعل نلاحظ، أن العرض لدى ابن حزم، لا يمثل الهدف الأساسي، بل هو مجرد لحظة أولى تتلوها ثانية، هي لحظة اتخاذ الموقف انطلاقاً من المبادىء المشار اليها.

فبعد أن أعطى التمييز الذي نقله المترجمون عن أرسطو بين الحد والرسم، ينتقل إلى نقده، معتبراً ذلك « مخارجة في الأسماء، لا معنى لها »[649]، لأن كل حد رسم، لا سيما وأن كل تعريف، إلا ويقوم على إبراز الأوصاف، لا الماهية. والأساس الذي يصدر عنه في إنكار أفضلية الحد على الرسم وإنكار اعتبار الأول يبرز الماهية والجوهر، هو أن الجوهر لديه جسم، ولا يمكن معرفة الجوهر إلا بأوصافه، أي رسمه. فموقف ابن حزم هنا، ليس امتداداً للموقف الرواقي، بل هو موقف تمليه البنية الفكرية ـ اللغوية التي يفكر بها، والتي تجعله ينظر إلى الجوهر على أنه جرم وجسم، لا يعرف إلا بأوصافه البادية.

هكذا نرى، أن الأمر يتعلق بقراءة استهدفت، لا شرح أرسطو وعرضه فحسب، بل أيضاً تقريبه، ولا ينبغي أن يفهم التقريب هنا بمعنى المدخل، كما يرى الكثيرون، ولا حتى التبسيط، كما يعتقد « بلاثيوس »، بل هو أكثر من ذلك. وهو ما عبر عنه ابن حزم بعبارة « **شرح المستغلق** » . فما المقصود بها ؟

لنترك ابن حزم يحدد لنا هو بنفسه نوعية تأليفه وطبيعة مراميه وأغراضه من هذا الكتاب. يحدد لنا دواعي تأليفه في موقف معاصريه من الدراسات الفلسفية والمنطقية، والذي هو موقف يتراوح بين الرفض الكلي وبين سوء الفهم. لكنه سوء فهم مرجعه اعتماد الترجمات العسيرة المنفردة. يتوجه إلى الفريق الأول بإبراز ضرورة التسلح بأفانين المنطق معتمداً في ذلك على آيات تدعو إلى المحاجة والنظر. أما الفريق الثاني، فهم في نظره « قوم قرأوا هذه الكتب » كتب أرسطو « بعقول مدخولة (...) فوسموا أنفسهم بفهمها، وهم أبعد الناس عنها وأنآهم عن درايتها. وكان ما ذكرنا زائداً في تلبيس هذه الكتب ومنفراً عنها (...) فلما نظرنا في ذلك، وجدنا بعض الآفات الداعية إلى البلايا التي ذكرنا، تعقيد الترجمة فيها وإيرادها بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال، وليس كل فهم تصلح له كل عبارة، فتقربنا إلى الله عز وجل بأن نورده معاني هذه بألفاظ سهلة بسيطة يستوي في فهمها العامي والخاص (...) وكان السبب الذي حدا من سلف من سلف من المترجمين إلى إغماض الألفاظ وتوعيرها وتخشين المسلك نحوها، الشح منهم بالعلم والضن به » (ص 7 - 8).

= d'islamologie. T. 1. p. 309.

(649) التقريب ص 17.

قد يفهم من هذا النص، أن مراميه لا تتجاوز إرادة التبسيط، تبسيط نص أغمضه المترجمون والنقلة. وهذا بالفعل ما انساق وراءه كثير من الدارسين الذين اعتقدوا أن نية صاحب التقريب، لا تعدو أن تكون مجرد تبسيط لما أغمضه المترجمون وما أوعروه، أي تجاوز عبارتهم التي يطبعها التشويش وعدم البيان. وربما ما هيأ لهم هذا الانسياق، هو أن ابن حزم يحدد نوعية تأليفه بأنها تدخل تحت فئة المؤلفات التي تسعى إلى شرح المستغلق. فهو يتحدث عن سبعة أنواع من التواليف:

1 - إما شيء لم نسبق إلى استخراجه فنستخرجه.
2 - وإما شيء ناقص فنتممه.
3 - وإما شيء خطأ فنصححه.
4 - وإما شيء مستغلق فنشرحه.
5 - وإما شيء طويل فنختصره دون أن نحذف منه شيئاً يخل حذفه إياه بغرضه.
6 - وإما شيء متفرق فنجمعه.
7 - وإما شيء منشور فنرتبه.

ويعتبر أن كتابه، يقع في النوع الرابع «الذي لا يؤلف أهل العلم والتمييز الصحيح إلا فيه وهو شرح المستغلق». وفي نفس السياق، يحدد ما يعنيه بشرح المستغلق أنه «بيان تصحيح رأي فاسد يوشك أن يغلط فيه كثير من الناس، وتنبيه أمر غامض واختصار ما ليست بطالب الحقائق اليه ضرورة، وجمع أشياء متفرقة مع الاستيعاب لكل ما يطالب البرهان اليه أقل حاجة» (ص 10).

والملاحظ بهذا الصدد، أن شرح المستغلق، ليس تبسيطاً وحسب، لأن ذلك لا يشكل سوى غرض من أغراضه، بل هو أيضاً رفع لالتباسات الموقف الأرسطي وكشف لغوامضه، وإعادة لكتابته من جديد. فلشرح المستغلق مستويات، الشرح والتبسيط أحدها. وتتمثل هذه المستويات في **محاولة تعريب لا النص، بل المفاهيم أيضاً، ورؤيتها انطلاقاً من بنية لغة المخاطب والمخاطب**» في فهم الأصل على حقيقته، لا على ما يريده «الخاسرون» أي بالرجوع إلى «من عليه المعتمد في هذا العلم، وهو أرسطوطاليس» (ص116). وفي محاولة اجتناب استعمال اللغة الرمزية في التعبير عن أشكال البرهان، واعتماد اللغة الطبيعية التي هي المرجع في استعمال جهاز المفاهيم النحوية العربية. وهو في هذه النقطة، يسير في اتجاه يعاكس نظرة فيلسوف مسلم هو الفارابي الذي يدعو إلى ضرورة النظر إلى الحروف العربية باستعمال جهاز المفاهيم «الموروثة من أهل اللسان اليوناني» (ص10)، ذلك أن مفاهيم (النحاة) موروثة مما هو شائع لدى الجمهور»، فينبغي أن نستعمل الأسامي التي تأدت الينا من أهل العلم بالنحو من اللسان اليوناني»[650]. وهو

(650) الفارابي - الألفاظ المستعملة في المنطق. ص 42.

في ذلك يصدر عن تمييز بين الخاصة أهل العلم والعامة أو الجمهور. وهذا ما يهيئنا للقول بأن ابن حزم عندما يتحدث عن تعقيد الترجمة وتوعيرها وايرادها بألفاظ غير عامية والشح بالعلم والضن به (ص 8)، فإنه ينتقد هذا الاتجاه، اتجاه عدم الانتباه إلى ارتباط الفكر ومعانيه باللغة، والتمييز بين دلالة الألفاظ عند الخاصة، ودلالتها عند الجمهور. وهذا ما غاب عن ذهن الكثيرين الذين اعتقدوا أن المقصود بعبارة «المدخل اليه بالألفاظ العامية»، الموجودة في عنوان كتاب ابن حزم، الألفاظ المتداولة لدى الجمهور قصد «تقريب» ألفاظ الفلاسفة اليهم، في حين أن الأمر في الإشكالية الحزمية، لا يحتاج إلى أي تقريب ولا يتطلبه باعتبار أنه لا وجود لخاصة وعامة، نظراً لوحدة اللغة التي يفكر بها هؤلاء وأولئك ونظراً لوحدة الموضوع وهو لغة الشرع. مما يقتضي تجاوز عبارات المترجمين التي ليست بأي حال من الأحوال سوى ترجمة للنص دون المفاهيم، أي ترجمة وليست تعريباً. ونجد أن ابن حزم كان واعياً بجدة المهمة الجديدة التي انتدب نفسه لها، فهو يصرح: «ولم نجد أحداً قبلنا انتدب لهذا» (ص 7).

وسنعمل فيما يلي، على إبـراز مختلف مظاهر هذه المستويات في ثلاث نقط:

١ - المنطق والمنهج

ينطلق ابن حزم من أن للمنطق وظيفة بيانية، **أي البحث في كيفية وقوع الأسماء على مسمياتها** (ص 3). وهو بذلك يجعل من المنطق لا مجرد دراسة للتفكير المجرد، بل دراسة للتفكير انطلاقاً من لغة. باعتبار أن كيفية وقوع الأسماء على المسميات محددة سلفاً بطبيعة ونوعية اللغة المفكر بها، من هنا يبدو ارتباط المنطق باللغة وتبعيته لها بحيث لا يمكن الحديث عن أداة تعصم الفكر من الخطأ بمعزل عن اللغة التي يتم بها هذا الفكر إذ «لا سبيل إلى معرفة حقائـق الأشياء إلا بتوسط اللفظ... ولا سبيل إلى نقل مقتضى اللفظ عن موضعه الذي رتب للعبارة عنه» (ص 155) وهذا من الأسباب الرئيسية التي جعلته يسير في اتجاه معاكس لاتجاه الفارابي الذي فصل الفكر عن سنده اللغوي، وقال بضرورة النظر إلى الحروف العربية باستعمال مفاهيم اللسان اليوناني. فالفارابي، في اطار فصله التفكير عن اللغة، حدد غرض صناعة المنطق في القول بأنه تعريف جميع الجهات وجميع الأمور التي تسوق الذهن إلى أن ينقاد لحكم ما على الشيء أنه كذا أو ليس كذا. أي حكم كان والتي بهاتلتئم تلك الجهات والأمور»[651]. كما يعتبره يكسبنا القدرة على تمييز ما تنقاد اليه أذهاننا، هل هو حق أم باطل، ويعصمنا من الوقوع في الخطأ. أما ابن حزم، فيرى أننا في الشريعة لسنا أمام تفكير بدون لغة وبمعزل عنها. وهذه الأخيرة ليست

= يتعلق الأمر هنا بمقابلة في غير محلها، خصوصاً وان إشكالية ابن حزم بيانية، بينما إشكالية الفارابية غير ذلك. وهو شيء سبق أن نبهنا عليه في أحد الهوامش السابقة.

(651) نفس، ص 104.

أداة لتبليغ الفكر، بل هي موضوع الفكر، أي أنها لا تمثل شيئاً خارجياً بالنسبة لهذا الأخير، بل تكون معه كلاً لا يتجزأ ولا ينفصم.بل هناك اسبقية منطقية وواقعية للغة على التفكير، تتمثل في أنه من المستحيل قيام معرفة أو تفكير سابق على اللغة. فمعيار الحقيقة والخطأ، يبقى معياراً في اللغة، وبالنسبة للغة معينة. فهو ليس معياراً مطلقاً[652]، بل تحدده قواعد اللغة المفكر بها وكيفية وقوع أسمائها على مسمياتها. ومن هنا ارتباط المنطق باللغة من جهة، ومن جهة أخرى بالنحو. هذه مسألة حكمت وحددت نظرة الفلاسفة اليونان، لا سيا أرسطو، لطبيعة المنطق وأغراضه، والاتجاه الذي ساروا فيه، والمفاهيم التي ركزوا عليها، لكن المترجمين والفلاسفة، لم ينتبهوا إلى ذلك، مما أصبح يحتم على كل من يروم دراسة هذه الصناعة، فهم أغراض أرسطو والأوائل لها، وإلا وقع في الشطط، لأنه وإن كانت «الطبيعة واحدة» (أي الطبيعة البشرية) «فالاختيار مختلف شتى» (ص 6)، لاختلاف الانساق اللغوية.

في هذا السياق، ينبغي فهم مدلول الرجوع إلى أرسطو، أرسطو هنا، لا يمثل الأصل ـ الثابت الذي شوهه المترجمون فحسب، بل أيضاً أرسطو الذي فكر في نسق لغوي ووضع مفاهيم ومعاني قد تنطبق على انساق لغوية، وقد يكون منها ما لا ينطبق. والقراءة التي قام بها ابن حزم لأرسطو، كانت قراءة استهدفت من بين ما استهدفت، إبراز ما ينطبق من أرسطو وما لا ينطبق، والتنبيه عليه، أي قراءة مزيلة للإلتباسات.

من هذا المنطلق، يبطل ابن حزم القول بأن تعاطي المنطق بدعة. فكما أن النحو وغيره من علوم اللغة استحدثت، ولم يخض السلف الصالح فيها، نظراً لظهور الحاجة إليها بعدمـا تفشى اللحن، أي ظهور الحاجة لقواعد تقنن استعمال اللغة، كذلك المنطق، ظهرت الحاجة اليه أيضاً كمعين على فهم النص الديني «فإن من جهله (أي المنطق) خفي عليه بناء كلام الله عز وجل مع كلام نبيه ﷺ» (ص 2). والسلف الصالح لم يكونوا في حاجة إلى كل ذلك لأنهم عاصروا النبوة وعاشوا في فترة لم يوجد فيها مشاغبون يخلطون الحق بالباطل. ويظهر من حديثه أن هناك ثلاثة دواعي تظهر معها الحاجة إلى صناعة المنطق:

١ ـ فهم بناء كلام الله ورسوله، وفهم أحكامه وطرق استنباطها (منطق البيان).

2 ـ الرد على المشغبة، وهو أمر يقتضي التسلح بالأفانين التي يلجأون اليها (منطق الجدال).

3 ـ التمييز بين الحق والباطل، وهو أمر يتم بطبيعة الحال لا بصورة مجردة، بل اعتماداً على النص الديني.

الداعي الأول داعي أصولي فقهي. فمعرفة القضايا وأقسامها، ومعرفة الكلي والجزئي والسلب والإيجاب، ليس له من فائدة سوى فهم الأحكام الإلهية والعلاقات القائمة بينها وطبيعة الجهات الشرعية. وهذا مدلول **امتزاج المنطقي بالفقهي** في كتاب التقريب. فمعنى امتزاجها، أن فهم

(652) R. Arnaldez - Grammaire. p. 101 et 49.

الثاني بدقة لا يقوم إلا بالأول، لأن من طبيعة البحث في الثاني أن يؤدي بنا إلى البحث في كيفية وقوع الأسماء على مسمياتها ووجوه ارتباط القضايا والأحكام ببعضها البعض. وهنا يجدر التنبيه إلى نقطة هامة في نظرها، ألا وهي موقف ابن حزم الأصولي من المنطق اليوناني: فروبير برنشفيك، يذهب في إحدى دراساته المشار إليها، إلى أن ابن حزم نموذج من الفلاسفة الذين قالوا بإمكان تطبيق واقتباس المنطق اليوناني جزئياً في الأحكام الشرعية »[653]. خلافاً للغزالي الذي قال بالإمكان الكلي، ولابن تيمية الذي قال بالاستحالة المطلقة. وفي اعتقادنا، أن المسألة، في الإشكالية الحزمية التي أبرزنا، لم تطرح على هذا النحو، أي لم يكن أمام ابن حزم اختيار موقف من الموقفين: إمكان اقتباس المنطق أو عدم إمكانه، بل كان أمام محاولة إثبات كيف أن فهم النص الديني، وفهم أحكامه يترتب عنه، ويستدعي المنطق. أي معرفة كيفية وقوع الأسماء على مسمياتها، وأن معالجة مسألة ما من المسائل الفقهية والأصولية، تتطلب معرفة بطرق الاستنباط. وتلك الطرق بالضرورة هي ما قال به أرسطو. لكن قد يساير هذا الأخير ما نعثر عليه عندما نبحث في الأصول، وقد لا يساير. بل حتى حديث ابن حزم في الصفحات الأولى من كتابه، يمكن اعتباره حديث من يجعل من أرسطو سباقاً إلى المنطق. إنه يعتبره واحداً ممن « سلف من الحكماء قبل زماننا (الذين) جمعوا كتباً رتبوا فيها فروق وقوع المسميات تحت الأسماء التي اتفقت جميع الأمم في معانيها، وإن اختلفت في أسمائها التي يقع بها التعبير عنها، إذ الطبيعة واحدة، والاختيار مختلف شتى » (ص 6)، وهذا ما يستلزم تكييف المنطق الأرسطي وتعريبه.

وكتب أرسطو في المنطق، كما يتجلى من الجملة الأخيرة في هذا القول، لا ينبغي النظر إليها إلا في سياقها من حيث ارتباطها بلغة معينة. حقاً، إنه يحرص على أن يعرض أرسطو، مما يجعل الكثيرين يعتقدون أن الهدف هو أرسطو، وكما أشرنا، العرض لا يحتل سوى لحظة أولى تتلوها وترتبط بها لحظة ثانية، هي لحظة النقد: والنقد يتخذ وجوهاً وصوراً متعددة تتلخص في:

التنبيه على ما لا يوافق بنية اللغة والنص الذي يفكر به.

التنبيه على ما لا ينطبق من أرسطو.

وحتى لحظة العرض، لا يمكن اعتبارها خالية من النقد: يتخذ صورة توضيح أغراض أرسطو وإعادة بناء نص المنطق وكتبه الثمانية بناء جديداً وإعادة كتابته وصياغته. فبعد كتاب « ايساغوجي » ينتقل إلى المقولات ثم الاخبار فالبرهان. وفي هذا الأخير يجمع التحليلات الأولى والثانية والطوبيقا، ثم لا يتحدث عن السفسطة كشيء قائم بذاته، ولا يفرد لها مكاناً مثلما يفعل أرسطو، لأنه يسحب عنها كل قيمة ولا يعتبرها ذات قيمة إلا إذا كان الغرض منها هدم

(653) R. brunschvicg. op. cit. p 304.

دعاوى الآخر. أما الاعتماد عليه، لبناء حقيقة برهانية، فهو أمر غير ممكن.. أي أن المكان الذي تردد فيه أرسطو، والمتعلق بقيمة الجدل والسفسطة في الوصول إلى الحقيقة، حاول فيه ابن حزم ان يكون واضحاً. لذا حتى في عملية العرض، هناك نقد ضمني يتخذ صورة إعادة كتابة النص بكيفية نعدو معها أمام أمر واضح: ألا وهو وحدة الحقيقة ووحدة طريقها: البرهان. أما الجدال والسفسطة، فلا تصلح إلا للتشغيب والهدم. فإذا كان ابن تيمية اختار لكتابه أن يكون كتاباً نقدياً صرفاً يبرز «أن المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكي، ولا ينتفع به البليد»[654]، فإن ابن حزم حاول أن ينتقد هو الآخر، إنما بكيفية مغايرة، فهو لم يرد رفض العقل بالعكس حاول احتواءه لدعم الشرع وفي نفس الوقت ملاءمته به. لأن الأساس بالنسبة لابن حزم في الحكم على الأشياء، هو أوائل العقل التي خلقها الله في أذهاننا، والتي لم يفعل أرسطو سوى ان حاول صياغتها في سياق معين يتحدد بنوعية اللغة والمناخ الفكري اليونانيين. فالمرجع الأول والأخير، يبقى، بالطبع بعد النص، هو أوائل العقل تلك، والتي هي أوائل لا تتضاد والنص. وهو نفس الشيء الذي حاوله ابن تيمية مع اختلاف في المنهج والطريقة والمرامي والأهداف الإيديولوجية: ويتجلى في كون ابن تيمية يصدر عن موقف سلفي يرفض العقل جملة وتفصيلاً.

ويمكن القول، بصفة عامة، أن الداعي الأول داع **بياني، بيان النص الديني وفهم طبيعة أحكامه، وطبيعة العلاقات بينها**. وهذه مسألة أسهب في توضيحها في كتاب «الإحكام في أصول الأحكام» الذي أفرده لذلك.

الداعي الثاني داع جدالي. والجدال هنا يؤخذ بمعنى النقاش الذي نسعى فيه ومنه إلى دحض آراء الغير قصد ابراز عدم تماسكها. والتشغيب هو مناصرة الباطل ومنهجه التلبيس (ص 174). والتلبيس يكون بإيجاب ما لا يجب، وإما بإسقاط قسم من الأقسام أو أكثر أو زيادة قسم فاسد. والملاحظ بهذا الصدد أن ابن حزم لا يعتبر السفسطة، كما أشرنا، كتاباً قائماً بذاته مثلما هو الشأن مع أرسطو، لذا لا يفرد لها كتاباً خاصا بها، بل هي في نظره ما ليس برهاناً وما لا يتفق والحق. فهي كل ما لا يؤخذ من مقدمات صحيحة. غير أن الحق لا يدرك بالعقل فقط بل واعتماداً على نص ديني، وارتباطاً باللغة، لا سيما وأن هذه الأخيرة حسب ابن حزم كلمات مستقرة في النفس لدى جميع ناطقيها، بنفس الكيفية (ص. 4). فمعانيها واحدة وظاهرة، إلا لمن أراد التشغيب، وفي هذه الحالة تظهر الحاجة إلى إتقان اساليب الجدال وصناعة المنطق، لا لأنها توصل إلى الحقيقة، بل فقط، لأنها تساعد على إبطال حيل الخصم وإبراز تهافت حججه. وهذا بالفعل ما قام به في كتاب «الفصل» حيث تصدى لإبطال آراء النحل والملل الأخرى التي لم يكن يتفق معها[655] كما قام بشبيه لذلك في كتاب «الأصول والفروع».

(654) ابن تيمية ـ كتاب الرد على المنطقيين ـ بيروت. (د. ت) ص 3.

(655) Voir R. Arnaldez- Grammaire... P. 195 - 200

الداعي الثالث: يمكن القول عامة، أن المنطق كما حدد أرسطو مرتبته بين العلوم، آلة للنظر، يتخذها المتأمل وسيلة في تأمله في أي نوع من أنواع الوجود قصد إدراك حقيقته، فهو الأداة اللازمة لكل تفكير نظري. لهذا فالبحث الفلسفي ملزم بأن يتقدمه البحث المنطقي كمدخل إليه يهيئنا لمعرفة شروط الفكر الصحيح. وقد سار على هذا التقليد جل الفلاسفة المسلمين. ففيما يتعلق بوضع المنطق بين المعارف، ومرتبته منها، يذهب الفارابي إلى أن «مرتبة هذه الصناعة بحسب قياسها إلى سائر الصنائع» فإنها تتقدم جميع الصنائع التي تشتمل عليها صناعة الفلسفة (....) فهي مقدمة جميع سائر الصنائع التي تستعمل الفكر»[656]. وفي نفس السياق، يذهب إلى أن المنطق آلة لمعرفة الموجودات. أما مع ابن حزم، فرغم أن ثمة إمكانية للفلسفة، وهي إمكانية تترتب عن اعتماد البرهان وأوائل العقل، وتجاوز الإشكالية الكلامية الفطائية، إلا أنها إمكانية لا تتصور الفلسفة جسماً غريباً يدخل في جسم آخر ليدمج به، بل ترى فيها بناء عقلياً مختلفاً، لكن أغراضه النهائية هي نفس أغراض الشريعة، فلا حاجة لدمج بعضها في بعض إذ «الفلسفة على الحقيقة» إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً غير صلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن السياسة للمنزل والرعية، وهذا نفسه لا غيره، هو الغرض في الشريعة»[657].

هذا التعريف، كما يلاحظ، أخلاقي -ديني،وديني يتضمن بالطبع الجانب الآخر الملازم له وهو الدنيوي المتمثل في تدبير المنزل والرعية، يعطي للفلسفة أبعاداً وحدوداً، تجعلها ليست شيئاً آخر غير الشريعة نفسها، ومقاصدها هي مقاصده، وإذا كان المنطق مدخلا للفلسفة، فلا مانع من أن يكون علماً مساعداً في فهم النص الديني، وفهم حدود الكلام وبناء القضاء وترتيب المقدمات والنتائج وشروط الاستنتاج وبنية البرهان والتمييز بين القضايا الكاذبة والقضايا الصادقة والتمييز بين الحق والباطل، فإذا كان التقليد اليوناني الفلسفي، اعتبر الأخلاق ثمرة الفلسفة واعتبر التمييز بين الحقيقة والخطأ، مؤسسين على النظر، والمنطق آلة ذلك النظر، فإن سباق الفكر الحزمي يسمح لنا بالقول بأن الأخلاق في نظره ثمرة الدين، والتمييز بين الحق والباطل مصدره هذا الأخير، والمنطق آلة النظر في الدين وفي نصوصه قصد فهم أحكامه، لأن هذه الأخيرة لا يمكن أن تفهم حق الفهم إلا باللجوء إلى المنطق ولأن الفهم ومحاولته، تتطلب تفكيراً، تفكيراً لا يبقى في مستوى العموميات المجردة، بل ينصب على لغة مركبة من ألفاظ وضعت ليعبر بها عن معاني علقت هذه الألفاظ عليها. والباطل يحدث كلما أحيلت الألفاظ عن معانيها وحرفت الكلمات عن مواضعها ومن هنا ضرورة المنطق كبحث في كيفية وقوع الأسماء على مسمياتها للرد على المشغبة.

---

(656) الفارابي - مرجع آنف. ص 108.

(657) الفصل. 1 / ص 94.

2 ـ صورة أرسطو لدى ابن حزم

تظهر نية ابن حزم في رفع التباس أرسطو واضحة في جميع أبواب كتاب التقريب، فبصدد الحد والرسم، نلاحظ أن أرسطو يذهب في «التحليلات الثانية» إلى أننا ما دمنا في التعريف نشرح ما هو الشيء، وماهية الأشياء، فمن الواضح أن يكون من بين التعاريف، نوع لا نفعل فيه سوى أن نبرز ما يدل على الاسم، أي نعرفه تعريفاً اسمياً محضاً مخالفاً للتعريف الذي يبرز الماهية(658). كما ان الحد عند ارسطو يعتبر قمة العلم، والتوصل إلى الماهية هو غاية العلم باعتبار ذلك يعطينا جواباً عن سؤال ما هو. يقول أرسطو: «الحد هو قول يعبر عن ماهية الشيء وفي التعاريف نهتم على الخصوص بمسألة الهوية او الاختلاف»(659). كما يركز في مواضع أخرى من «التحليلات الثانية» على أن التعريف يدور حول ماهية الشيء وحول الجوهر بحيث يبدو كأنه يماثل بين هتين الكلمتين ويساوي بين معنييهما»(660).

كما يذهب في كتاب «الطوبيقا» إلى أن القضية التي تبرز الماهية تسمى تعريفاً(661)، وما ينبغي الإشارة إليه هنا هو أن إبراز الماهية وإظهارها يجب أن يكون تام الصورة وكاملها وإلا لم تكن القضية تعريفاً(662). نفس الشيء يعبر عنه أرسطو في كتاب «ما بعد الطبيعة» حيث يلح على أن «العلم يظهر ماهيات الموضوعات»(663).

ويفهم من كلام أرسطو في هذا الكتاب أن ماهية الأشياء هي جوهرها، باعتبار ان الجواهر هي التي تملك فردية متميزة(664). كما يحدد أرسطو الماهية بأنها مجموع صفات الشيء الضرورية والكافية لأن تشير إلى ما هو محدد في الجوهر. إن أرسطو يعترف بأن بعض التعاريف قد لا تبرز الماهية مكتفية بالإشارة إلى ما يدل عليه الاسم. بيد أنه لا يعطي هذا النوع من التعـاريف والتي هي اسمية محضة، سوى قيمة جدلية لا برهانية، أي أن وظيفتها في نظره، تكمن في التوضيح الدلالي(665)، لأنها تضعنا أمام وصف لا يبرز جوهر الشيء، ولا سبب وجوده. فالتعريف الحق ليس اسمياً(666). ففي حين أن الرسم، لا يعدو أن يكون إشارة إلى المسمى دون برهنة، نجد

---

(658) R. Arnaldez. op. cit. P. 195.

(659) Aristote - Analytiques seconds. II, 10, 93, B, 30, 35.

(660) Ibid. II. 3. 90 B. 1-5.

(661) Ibid. II, 3. 90 B, 30.

(662) Aristote - Topiques. I.. 4. 101 B, 20 et J.M. leblond - Logique et Méthode chez Aristote. Paris 3e éd. 1973. P. 150.

(663) Aristote- Métaphysique. M 10- 78 a. 9-11.

(664) Ibid. Z. 4, 1029 B. 13.

(665) G.G. Granger - La théorie aristotélicienne de la science Paris. 1976. P. 236.

(666) Aristote - Analytiques seconds. II. 7. 92 B. 26.

التعريف يعطينا علة الشيء، فهو شبه برهان على الماهية[667]، يذهب أرسطو أيضاً إلى أنه بالإمكان القول أن التعريف هو وليد برهان على الماهية[668].

والملاحظ من هذا العرض الوجيز أن أرسطو في تمييزه بين الحد والرسم يعتبر الأول يبرز الماهية، أي الأوصاف الضرورية للجوهر، وبهذا المعنى، فهو يربط الماهية بالجوهر، بل كثيراً ما نشعر مع أرسطو وكأننا أمام كلمتين لم يبرز الفروق الدقيقة بينهما بما فيه الكفاية: فإبراز الماهية هو إبراز لجوهر الشيء. إن التحديد الذي يعطيه أرسطو لمفهوم الجوهر يعتبر هذا الأخير: « ما لا يسند إلى موضوع ولا يوجد في موضوع »[669]. وهو كما يلاحظ، تعريف عام: يصدق أولاً على الموجود الفرد، بأخص معانيه، لأن سائر المقولات إن هي إلا أعراض تلحق بهذا الوجود، أو محمولات تحمل عليه، فلا انفصال لها عنه ولا وجود لها باستقلال عنه. كذلك كان الجوهر أولاً من حيث الحد، لأنه يدخل في تحديد أي مقولة أو عرض، ومن حيث المعرفة، لأننا نعرف الشيء معرفة أصيلة حين نعرف الجوهر الذي يدل عليه ويتصل به، لا حين نعرف أعراضه ومن حيث الزمان لأن وجود الجوهر سابق على وجود الأعراض التي قد تطرأ عليه بالزمان. وهذا الموجود الفرد عبارة عن الكائن المركب من مادة وصورة والكائنات العاقلة المركبة من نفس وجسد. يصدق تحديد أرسطو للجوهر أيضاً على المادة القابلة للأضداد والأعراض وللكون والفساد، سواء كانت مادة خاصة كالخشب والحديد، ام مادة عامة (الهيولي) أو مواد موجودات الطبيعة فتكون العناصر الأربعة. وأرسطو هنا يجاري الفلاسفة الطبيعيين الأوائل[670]. يصدق هذا التحديد أيضاً على صورة الشيء وماهيته ويعتبر أن الجوهر هو ما يقال في الجواب ما هو. وهو في هذا يجاري أفلاطون والفيتاغورية. ويدخل في هذا الباب الأنواع والأجناس التي يدعوها أرسطو بالجواهر الثواني[671].

لا يمكن القول بتاتاً أن أرسطو ينفي وجود جواهر مفارقة للحس. ففي « ما بعد الطبيعة » يعترف بوجود ثلاثة أنواع من الجواهر. نوعان حسيان أحدهما قابل للكون والفساد وهي الأجسام الطبيعية، ونوع أزلي غير قابل للفساد، لكنه قابل للحركة المكانية، وهي الأجرام السماوية المركبة من العنصر الأثيري. والنوع الثالث مفارق للحس لا تلحقه الحركة. وهو موضوع العلم الإلهي، ويشتمل على العقول المفارقة التي تحرك الأجرام السماوية، وعلى النفس الناطقة التي قد تفارق الجسم، والمحرك الأول الذي لا يتحرك[672].

---

(667) Ibid. II, 10, 93 B. 39.

(668) Ibid. II, 10, 94 A. 8.

(669) Aristote - Catégories. 2 A. 13.

(670) Aristote - Métaphysique. 7, 1028 B. 10. et 5, 1017 B, 10.

(671) ماجد فخري ـ أرسطو ـ بيروت 1977 ص 28 و84 - 86.

(672) Aristote - Métaphysique. 12, 1070 A. 26.

يمكن الحديث إذن، عن إبهامية الموقف الأرسطي بصدد مسألة الجوهر، مصدرها تعدد المعاني التي يعطيها لهذا الأخير، رغم تناقضها في بعض الأحيان وتداخل معاني الجوهر والماهية مما يضطر القارىء إلى التساؤل عن الفروق القائمة، إذا كانت ثمة فروق، بين الجوهر والماهية. فهو أحياناً يماثله بها، وأخرى، يماثله بالجسم، وثالثة، يماثله بالمثال الأفلاطوني المفارق. ولا يمكن النظر إلى موقف ابن حزم، إلا في هذا الإطار: محاولة شرح المستغلق ورفع الابهام. ويمكن القول إن الأساس الذي يصدر عنه في إنكار أفضلية الحد على الرسم، هو أن الجوهر لديه جسم ولا يمكن أن يكون شيئاً غير ذلك ولا يمكن بالتالي معرفته إلا بأوصافه، أي برسمه. «الجوهر هو جرم الحجر والحائط» (ص 16) وبهذا فهو ينفي صورية الجوهر وما هويته. ينفي أيضاً، وفي نفس السياق أن يكون الله جوهراً مثلما اعتقد بذلك أرسطو، فيصرح: «وأما الخالق عز وجل، فليس حاملا ولا محمولا بوجه من الوجوه» (ص 17). يقسم الوجود إلى قسمين: «إنه لا موجود أصلاً ولا حقيقة البتة إلا الخالق وخلقه فقط، ولا سبيل إلى ثالث أصلاً (ص 16). ويقصد بإنكار الثالث هنا وجود موجودات مفارقة كالمثل. فجنس الأجناس، أو الأجناس العامة تتعلق بالمستوى المخلوق فحسب، ولا يمكن اعتبارها كليات أو أفكاراً عامة مفارقة (ص 25).

ويفهم من كلام ابن حزم حول الحد والرسم أنه يقصد تقديم عرض للتمييز الأرسطي بينهما. فيقول: «الصفات نوعان: دالة على طبيعة ما هي فيه مميزة له مما سواه، فاتفقنا على أن سميناها حدا (...) مميزة له مما سواه وهي غير دالة على طبيعة، فاتفقنا على أن سميناها رسماً» (ص 17). لكنه ما يفتأ أن يعتبر في ذلك «محارجة في الأسماء لا معنى لها يشتغل بها أهل الهذر والجهل» (ص. 17). فسواء تعلق الأمر بالحد والرسم، نحن امام وصف لأن ما يوجد هو الجوهر بمعنى الجسم، وكل حد لهذا الأخير، هو رسم له، غير أننا أحياناً نرسم الشيء بكيفية تميزه تمييزاً ينبىء عن طبيعته، أي تمييزاً مأخوذاً من الجنس والنوع، وأخرى نرسمه بكيفية تميزه تمييزاً مما سواه فقط غير منبىء عن طبيعته، أي تمييزاً بالاعراض والخواص. في كلتا الحالتين، نحن أمام وصف، لهذا يستعمل كلمة رسم للدلالة على الحد والرسم مبرزاً أن في الرسم قسماً يميز طبيعة المرسوم، فهو رسم وحد، وقسماً آخر لا يميزها، فهو رسم لا حد (ص 18).

في نفس الباب، أي المدخل، يتحدث عن الجنس، وينحو في ذلك منحى أساسه التصور الذي يعطيه للجوهر والذي أشرنا اليه سابقاً. فالجنس هو «اللفظ الجامع لنوعين من المخلوقات فصاعداً وليس يدل على شخص واحد بعينه كزيد وعمرو، ولا على جماعة مختلفين بأشخاصهم فقط كقوله الناس أو كقوله الابل. لكن على جماعة تختلف بأشخاصهم وأنواعهم كقولك «الحي» الذي يدل على الخيل والناس والملائكة والحي كل حي». (ص 20). وانطلاقاً منه يتحدث عن النوع باعتباره يقع تحت الجنس. وبهذا الصدد، تجدر الإشارة إلى أن موقف أرسطو من مسألة النوع، طغت، عليه في كتاب «ما بعد الطبيعة» النظرة الأفلاطونية والفيثاغورية، فمال إلى اعتبار

النوع صورة مفارقة لما يقع تحتها. وعلى ذلك يعلق ابن حزم قائلاً: « سمى الأوائل النوع في بعض المواضع اسماً آخر وهو « الصورة » وأرى هذا اتباعاً للغة اليونان، فربما كان هذا الاسم عندهم، أعني الذي يترجم عنه في اللغة العربية بالصورة واقعاً على النوع المطلق ولا معنى لأن نشتغل بهذا إذ لا فائدة فيه » (ص 21). ثم ينتقل إلى الحديث عن نقطة يعطيها كعنوان « باب جامع للكلام في الأجناس والأنواع » وهو باب يتعلق بالمقولات دون أن يستعمل لفظة المقولات، بل « أجناس الأجناس » يسير في خط أرسطي واضح فيما يتعلق بكون الجوهر حاملاً للمقولات التسع الباقية لأنها لا تقوم إلا به، غير أنه ينبه إلى أن الجوهر أو جنس الأجناس، يتعلق بالمستوى المخلوق، وهو بذلك يومىء إلى ميل أرسطو في بعض الأحيان إلى اعتبار المحرك الأول جوهراً واعتبار العقول المفارقة جواهر. فالجوهر جسم، ولا ندرك منه إلا الأعراض، مما لا يدع مجالاً للحديث عن جوهر خفي وراء الأعراض يمكن إدراكه بكيفية أخرى غير الكيفية الحسية. كما لا مجال للكلام عن ماهية أو صورة علاوة تضاف الى المادة (ص 27). والملاحظ بهذا الصدد أننا نجد عند أرسطو، كما سبقت الإشارة تردداً بين مساواة الجوهر بمادة الجسم وبين القول بصورتيه مجاراة لأفلاطون مع ميل إلى الجانب الثاني، أي أن موقفه قد يعتبر الجوهر صورة أو ماهية. فكلمة (أوسيا) اليونانية تعني الجوهر والماهية في نفس الوقت. وفي هذا الصدد، يذهب الأستاذ « غرانجي » الى أن الجوهر يمت إلى ما هو أساسي في الشيء، ومن صلبه، أما العرض، فلا يمت إلا لما له علاقة بالجوانب المادية للشيء [673]. « الموقف الطاغي على أرسطو هو اعتبار الجوهر ماهية لا جسمية ولا عرضية، ففي كتاب « ما بعد الطبيعة »، تظهر النفحة الأفلاطونية بادية بشكل لا يدع مجالاً للشك، فهو يصرح أن « أية معرفة نظرية لا تبتغي معرفة العرض » [674]، لأن المعرفة الحقيقية البرهانية، تريد معرفة الماهية، ما هو الشيء وما علته، بينما المعرفة الجدلية قد تكتفي بالأعراض والأوصاف، ولا تريد البرهنة على العلة [675]. وهذا ما يؤكده أرسطو نفسه في التحليلات الثانية حيث أن « من مميزات الحد أنه حصيلة ونتيجة لبرهنة الماهية » [676].

لكن ابن حزم، في إطار موقفه في مسألة الجوهر، يرفض أن يكون الحد إبرازاً للماهية: « وذهب جمهور الأوائل، والمتأخرون إلى إثبات شيء يسمونه جوهراً ليس بجسم ولا عرض، وهذا قول أرسطوطاليس وأكثر الفلاسفة، وحده عندهم واحد بالذات، قابل للمتضادات (...) وهذا شيء لا يقوم عندنا في الوهم » [677].

(673) G. G. Granger - op. cit. p. 226.

(674) Aristote - Métaphisique - E. 1026 B. 3.

(675) G. G. Granger - op. cit. p. 236.

(676) Aristote - Analytiques seconds. II. 10,94 A. 8.

(677) ابن حزم ـ الأصول والفروع ـ تحقيق محمد عاطف العراقي ـ القاهرة، 1978، ص 148.

لما كان الأمر كذلك، فمن المستحيل في منظور ابن حزم تصور ماهية وراء الجسم والاعتقاد بالتالي في وجود مستويين في الأشياء: مستوى خفي يتخصص في إبرازه الحد ومستوى ظاهر يتخصص في وصفه الرسم. فإذا كان مثل هذا التمييز قد أدى بأرسطو إلى استبعاد الرسم باعتباره لا يبرز الماهية، بل يصف الشيء، فإن ابن حزم يعتبره تمييزاً قائماً على تصور مغلوط لأن الجوهر جسم، ولا يمكن معرفته إلا بأوصافه، أي برسمه. فلا ماهية غير قابلة للوصف. وإن الإلحاح على جسمية الجوهر، لمسألة نجدها في جميع مؤلفاته. فهو في «الفصل»، يذهب إلى التأكيد على أن «كل جوهر جسم، وكل جسم جوهر وهما اسمان معناهما واحد»[678]. كما ينتقد المثال أو الصورة المفارقة لأشخاصها مركزاً على أن «قولنا الإنسان الكلي وجميع الأجناس والأنواع ليس شيء منها غير أشخاصه، فهي الأجسام بأعيانها»[679].

والملاحظ هنا، أن ما تردد فيه أرسطو، حاول ابن حزم أن يكون صريحاً. ونقطة الإسناد في ذلك، هي النص الديني والبنية اللغوية. فهو يردف النص السابق بعبارة تحمل أكثر من مدلول مخاطباً بها الذين يقتبسون من الأوائل دون تمييز ونقد، فيقول: «فليس لهم أن يتسوروا على اللغة العربية فيصرفوها عن موضعها»[680].

وفي كتاب «التقريب»، يعبر عن موقفه اللاأفلاطوني واللاأرسطي في نفس الوقت من مسألة التمييز بين المادة والصورة وبين الواقع والمثال بالقول: «واعلم أنه ليس الجنس والنوع شيئاً غير الأشخاص، وإنما هي أسماء تعم جماعة أشخاص اجتمعت واشتركت في بعض صفاتها، وفارقتها سائر الأشخاص فيها، فلا تظن غير هذا، كما يظن كثير من الجهال الذين لا يعلمون» (ص 34).

وعليه يمكن القول، إن الاتجاه الطاغي على موقف ابن حزم المنطقي، اتجاه لا يفصل الفكر عن اللغة، فهو ينظر إلى العمليات الفكرية المنطقية على أنها عمليات لغوية، إنها أسماء. وهذا الجانب هو ما حاول الكثير العثور على تفسير له بالبحث عن أصوله في الفكر اليوناني نفسه وإرجاعه إلى الرواقية. يتجلى هذا الاتجاه الذي لا يفصل الفكر عن اللغة، في حديثه عن المقولات لا سيما الإضافة (ص 58 - 59) حيث يأخذ على الأوائل أنهم تحدثوا عن الإضافة وكأنها مجردة لا تربط مضامين، بل يرى هذا بالنسبة لجميع المقولات. وربما ذلك ما يفسر لنا التفريعات الواقعية والأمثلة الملموسة التي يحرص على ايرادها. ويبدو من النص التالي هجومه المرير على التجريدية التي طبعت المنطق الأرسطي: «وبالجملة فإن الأوائل لما رأوا شيئين لا يثبت إحداهما إلا بثبات الآخر، وإن ضم كل واحد منهما إلى صاحبه نتج معنى ثالث غيرهما فجعلوا المعنى

(678) ابن حزم - الفصل 1 / ص 69.

(679) نفس. ص 73.

(680) نفسه.

رأساً من رؤوس المقولات وهو الإضافة فتكلموا عليه مجرداً، وإن كان لا يتجرد » (ص 59).

لمفهوم ابن حزم للغة أثر واضح على اتجاهه الفلسفي والمنطقي والكلامي، وهو أمر سبقت الإشارة اليه. فهو يعتبر الألفاظ وضعت من طرف الخالق ليعبر بها عما تقتضيه في اللغة، وليعبر بكل لفظ عن المعنى الذي علقت به، فمن أحالها، فقد قصد إبطال الحقائق جملة[681]. لهذا فالحقيقة في نظره هي في جانب منها، حمل اللفظ على المعنى الذي وضع له، أما الخطأ فهو حمله على غير المعنى الذي وضع له، أي صرفه عنه. وليس من طريق للحق سوى طريق واحد ألا وهو تيقن الشيء على ما هو عليه أي البرهان. باعتبار أن هذا الأخير هو ما يوصل المرء الى تيقن الشيء على ما هو عليه، إما انطلاقاً من أوائل الحس والبديهة والعقل وإما ما نزله الشرع، أو ما أخذ عن كل ذلك. « إن كل ما عدا البرهان على غير الطريق التي قدمنا فواجب اجتنابه » (ص 175 - 176). فما أخذ من مقدمات فاسدة، يكون سفسطة في ضوء كل هذا، سيعيد ابن حزم كتابة نص « الاورغانون » وذلك بالانتقال مباشرة من المقولات إلى البرهان ثم عدم إفراد كتاب خاص لا للطوبيقا أو مواضع الجدل ولا حتى للسفسطة باعتبار أن هذه لا توصل إلى الحق لأنها لا تصلح لإقامة علم برهاني، بل فقط للرد على أهل الشغب (ص 105). وبهذا الصدد أخطأ الكثيرون في أحكامهم على ابن حزم، فمن معتقد أنه شوه نص الأورغانون، إلى مدع أن متطلبات التلخيص والتبسيط هي التي جعلته يهمل جوانب أساسية من أرسطو ويغض النظر عنها في حين أن متطلبات رفع **قلع الموقف الأرسطي هي التي أملت « إعادة الكتابة » هذه « وإهال » أبواب كاملة من منطق أرسطو**، وكل ذلك تم في ضوء الموقف الكلامي لابن حزم المحدد هو بدوره برؤية معينة للغة وعلاقتها بالفكر. ويجدر التنبيه إلى أن موقف أرسطو من الجدال (الديالكتيك) موقف مبهم شيئاً ما.

يذهب الأستاذ « اميل برهييه » إلى أن « أرسطو فصل بكيفية متقنة بين المنطق البرهاني الوحيد الذي له قيمة علمية والذي درسه في التحليلات، وبين الجدال أو فن النقاش واستخراج المحاور عن طريق طرح أسئلة موجهة ومدروسة، عليه. وهذا ما درسه في كتاب الطوبيقا »[682]. هذا التمييز بين منهج جدالي ومنهج علمي، أو كما يسميه أرسطو « منهج أبوذ قطبقى »، تمييز يحتل قيمة كبرى لديه. وهو أمر عبر عنه في كتاب التحليلات الأولى والطوبيقا[683]، عندما صرح في الأولى مثلاً بأننا « في البرهان ننطلق من قضايا صادقة متخذينها مبادىء، أما في الاستدلالات الجدالية، فإننا ننطلق من قضايا صادقة وأولية أو من أخرى يترتب صدقها عن هذه » وبين الاستدلال الجدلي الذي ينطلق من ظنون وآراء. عن طريق هذا التمييز، يقيم أرسطو

(681) ـ ابن حزم. ـ الاحكام، 1 / ص 53.

(682) E. Bréhier - Chrysippe - paris. 1910. p. 26.

(683) Aristote - Anal. premiers. II, 16.65 A. 35. Top. I. 1,100,27.

فصلة بين العلم والدعاوى المبنية على السلطة، كما يقول « هاملان »[684]، وهو بذلك يقطع مع المدارس السوفسطائية. وفي هذا استمرار للتقليد السقراطي ـ الأفلاطوني المناهض للسفسطة التي تماثل الحقيقة بالظن والرأي. غير أن التقليد السقراطي، مع مناهضته تلك، لم يفصل كلية الجدل عن البرهان باعتبار أن الأول طريق لا بد منه للحقيقة ـ لهذا اعتمد المنهج السقراطي المحاورة والجدال كطريقة لاستدراج المحاور إلى الحقيقة، وأفلاطون يفعل نفس الشيء. غير أن التعريف الذي سوف يعطيه أرسطو للجدل سيضع حداً لهذا التردد الملاحظ في الموقف السقراطي. إنه سيفصل فصلاً كاملاً بين البحث عن الحقيقة وبين الجدال.

إن هذا الوعي بالحقيقة كحقيقة، هو ما سوف يجد تعبيره في صورة تمييز بين الجدال والعلم. إنه وعي يتضمن في نفس الوقت « قطع الصلة بين عنصرين: الكلمة والشيء اللذين كانت لا تفصل بينهما الانطلوجيا التقليدية ».

غير أنه إذا كان أرسطو يقيم تمييزاً بين العلم والجدل، فإن تمييزه ذلك، كما يقول « لوبلون »، لا ينتهي به إلى احتقار الجدل وتفضيل العلم عليه، بل إنه يرفع من مكانة الجدل ويعليها، بل كثيراً ما يعتمده في بحوثه العلمية حتى قيل إنه خالف أفلاطون في هته المسألة »[685]. فإذا كان هذا الأخير يعتبر التجربة والرأي مضادين للعلم، مثلما يتضاد الخطأ والحقيقة، والشك واليقين، فإن أرسطو عوضاً عن أن يقيم تعارضاً بين الرأي والتجربة في جانب، والعلم في جانب آخر، يجعل العلم يصدر عن التجربة والرأي، ويعتبره امتداداً لها[686].

أرسطو يؤكد صراحة على وجود علاقة وثيقة بين العلم والجدل، بل يؤكد فعلاً أن الجدل لا يشكل مجرد رياضة عقلية تصلح في النقاش الهدام، بل يعتبره مفيداً للعلم بصورة بناءة، وهو أمر يتخذ مظهرين:

1 ـ يصلح الجدل ويفيد في طرح القضايا وفي تكوين أحكام عنها تكون مبنية على أسس نقدية ومنهجية وجيهة وموضوعية بعد أن نكون قد اطلعنا على الآراء المتضاربة[687]..

2 ـ يفيدنا في معرفة المبادىء العامة التي تقام عليها العلوم. إذ من المستحيل التفكير في المبادىء الخاصة بكل علم على حدة اعتماداً عليها هي وحدها. وهو أمر لا يتم إلا بواسطة آراء احتمالية تهم كل علم، بها يتم تفسير تلك المبادىء[688].

فانطلاقاً من مبادىء، وبفضل تحليلها كمبادىء، ينمو العلم.

---

(684) O. Hamelin - Le Système d'Aristote - Paris, 1920. P. 239.

(685) J. M. Le blond. op. cit. p. 6.

(686) Thurot. Etudes sur Aristote. paris, 1869. p. 180 - 181.

(687) Topiques. I. 2, 101 a. 34.

(688) Ibid. 36.

هاتان القضيتان غير متعارضتين، وقد يكون من غير المعقول اعتبارهما متناقضتين لكنهما ومع ذلك، ينقصهما الانسجام التام. وقد يكون أيضاً من غير المنطقي غض البصر عن الصعوبات التي تثيرانها بصورة مكشوفة. وهو أمر لا نستغربه من أرسطو الذي عودنا على التوفيق أحياناً بين ما هو غير قابل للتوفيق، وبين المتعارضات. الجدل ميدان مبهم، فهو من جهة يعارضه المنهج العلمي، ومن جهة ثانية: يربطه ربطاً وثيقاً به ويعتبره ممهداً ومؤسساً له.

ويذهب «لوبلون»[689] إلى أن الجدل الأرسطي يمكن النظر اليه من ثلاث زوايا:

1 ـ مادة الجدل: في بداية الطوبيقا[690]، يحدد أرسطو ميدان الجدل بأنه الظن أو الرأي أو الاحتمال، بينما ميدان العلم هو الحق: «الغاية من هذا الكتاب، هي اكتشاف طريقة يمكننا عن طريقها التفكير في أي مشكل كيفما كان نوعه اعتماداً على مقدمات محتملة وآراء ظنية». ففي حين أن موضوعات العلوم والمبادىء التي ترتكز عليها «خاصة بكل علم» على حدة، يصرح أرسطو أن موضوع الجدل «عام» ومبادئه «مشتركة»[691]. والمراد هنا بمشتركة، أنها تشمل مختلف قضايا العلوم الأخلاقية والفيزيائية والمنطقية، أي باختصار أن الجدلي يهتم بكل شيء ويعالج الأشياء المشتركة[692]. من حيث القيمة المنطقية، الرجحان والاحتمال الذي يطبع القضايا الجدلية، يعني الاقتراب من الحقيقة، أي وسطاً بين الصدق والكذب.

في هذه النقطة، يبرز الاختلاف بين أرسطو وابن حزم. فهذا الأخير انطلاقاً من موقفه اللغوي والكلامي الشهير القائم على القول بأن اللغة كلمات مستقرة في النفس لدى جميع ناطقيها، بنفس الكيفية، مما يستدعي أن معانيها متماثلة مما يطرد كل إمكانية للاشتباه والالتباس، وانطلاقاً أيضاً من أن كل المعارف الإنسانية تتأسس على أوائل البداهة والحس والعقل والشرع، ينتهي إلى موقف منطقي ثنائي القيمة، لا يعترف إلا بالصدق والكذب، ولا يقر بوجود أي اشتباه بينهما: ويترتب عن ذلك أنه لا وجود إلا لطريق واحد ووحيد، يوصل إلى الحقيقة هو ما عرفه الإنسان بفطرته وبحسه، وما ترتب عن ذلك من صفات العلم بالتوحيد والربوبية، وما أتت به الشرائع (ص158) **وجميعها تنزل منزلة البرهان،** أما ما عداها، فهو كاذب، ولا يمكن الشغب والسفسطة أن تنتجا أية حقائق برهانية صادقة، كما لا يمكن للاحتمال والظن أن يكونا محط علم ومعرفة، لأن الاحتمال والظن لا يوجدان إلا حيثما لا يوجد العلم، والعلم تيقن، أو كما يقول: «وحد العلم بالشيء والمعرفة به أن نقول: العلم والمعرفة اسمان واقعان على معنى واحد وهو اعتقاد الشيء على ما هو عليه وتيقنه به وارتفاع الشكوك عنه ويكون إما شهادة الحواس أو أول العقل

---

(689) Op. cit. p. 9 sq.

(690) Topiques. I. 100 A, 18 et 26.

(691) Topiques. I. 2, 101 A, 37.

وإما ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأول العقل وإما باتفاق وقع له في مصادفة اعتقاد الحق خاصة بتصديق ما افترض الله عز وجل عليه اتباعه خاصة دون استدلال »[693].

موضوع الجدل إذن عام على الاطلاق عند أرسطو، ومشترك، وعموميته تلك، هي ما يجعل منه متميزاً عن المنهج العلمي.

2 ـ صورة الجدل: الجدل بالأساس، صوري، ينفع في اتقان طرح السؤال وافحام المحاور.. من هذا الجانب، فهو مخالف للمنهج العلمي. غير أن أرسطو مع ذلك، يوليه عناية وأهمية في الاستدلال الاستقرائي، من حيث أنه يصلح في كشف التشابه والتماثل فهو رغم تمييزه بين منهجين، لم يتخل كلية عن الطرق الجدلية. القضية الجدلية حسب أرسطو هي سؤال يتعلق برأي أو ظن[694]، لكنه ليس أي سؤال: إنه التساؤل المتعلق برأيين يعطي للمحاور الاختيار في الإجابة بنعم أو لا. وهذا الإلحاح من جانب أرسطو على الطبيعة التساؤلية والاستفهامية للجدل، يظهر وضوح الطابع الصوري للمنهج الجدلي وعدم تبعيته للمعارف العلمية الخاصة، أي عدم تعلقه بالمضامين المختلفة بين العلوم المتخصصة.

المنهج الجدلي، ليس منهجاً سقراطياً للحوار فحسب، بل هو أيضاً منهج للبحث. فالوقوف على مظاهر التشابه والتماثل، أي الاستقراء، يعتبره أرسطو منهجاً جدلياً. وهذا مدلول دراسته له في كتاب « الطوبيقا ».

تبرز صورية الجدل تحت مظهرين: من حيث أن المنهج الجدلي منهج تحليل الحمل، ومنهج لنقد القضايا وفحص اللغة، وبهذا يبدو صورياً جداً وأكثر انفصالاً عن الوقائع. من حيث أنه يفسح مكانة كبرى للطريقة الاستقرائية ولفحص المتشابهات والاختلافات، أي منهج واقعي في البحث يتجاوز اللغة ليبلغ عمق الأشياء. يتجلى هذان المظهران في تعريف أرسطو لموضوع الجدل كما لو كان من جهة عاماً على وجه الإطلاق، ومستقلاً عن خصوصيات العلوم، ومن جهة أخرى من حيث هو مطبوع بالاحتمال.

3 ـ من حيث الهدف: نرجع إلى نص الطوبيقا في الصفحات الأولى[695] حيث عدد أرسطو غايات الجدل في ثلاث نقط: « ينفعنا الجدل لتحقيق أغراض ثلاثة: المران والنقاش والعلم الفلسفي. أما أنه يفيد في المران والدربة العقليين، فهو أمر بين بذاته، إذ بحيازتنا عليه كمنهج، نستطيع بكل سهولة طرق مختلف الموضوعات المطروحة علينا. يفيد في النقاش، ذلك أننا لو أحصينا الآراء العامة لأصبح في مقدورنا ان نقترح على مناقشينا نقط انطلاق للحوار، لا آراء

---

(693) ابن حزم ـ الفصل 5 / ص 109.

(694) Top I 10. 104. A. 8.

(695) Top. I. 2. 101 A. 26 sq.

غريبة عنهم، بل آراء يعتنقونها ويعتقدون في صحتها، أي آراؤهم هم، اما أنه يفيد في العلوم الفلسفية، فهو أمر يتجلى في أننا بفضله، نستطيع طرح القضايا وإدراك الصحيح منها من الخاطىء بسهولة أكبر، كما أنه يصلح في معرفة المبادىء الأولى لكل علم...».

في الوقت الذي يعتقد فيه أرسطو أن للجدل قيمة معرفية، من حيث أنه يفيد في معرفة المبادىء الأولى، ويمدنا بقواعد عامة يؤسس عليها العلم والمعرفة الصحيحة، ينفي ابن حزم عن الجدل قدرته تلك معتبراً إياه مشاغبة، التسلح به يصلح فقط لمواجهة الخصم وهدم آرائه. أما بناء الحقيقة كيفما كان نوعها، فهو أمر يختص به العلم. الجدل لا قيمة له سوى أنه لا غنى لطالب الحق عن معرفة أهله.

حقاً إن إلحاح ابن حزم على عمومية المنطق، تجعلنا نعتقد أنه ربا يماثل وظيفة هذا الأخير بوظيفة الجدل كما تصورها أرسطو، أي مد العلم بأسسه، غير أن أسس العلم والمعرفة في نظر ابن حزم، أسس يقينية، أي أوائل العقل والحس وأحكام الشريعة. والمنطق هو بحث في هذه الأوائل، وهو من هذه الناحية، قد لا يعتبر جدلا، لكنه جدل غير مخالف للعلم، بل هو علم برهاني إذ لا وجود لوسط بين الصدق والكذب. وهدف المعرفة، اليقين لا الظن، لذا لا مكان للجدل كميدان معرفي قائم بذاته.

وخلاصة القول، أن موقف ابن حزم من الجدال، هو أن له قيمة عندما يكون الغرض إبطال البراهين والحجج الفاسدة، أما عندما تكون الغاية منه التشغيب فإنه يبقى سفسطة.

3 ـ نسبية المعاني الفلسفية:

أثر تحديد ابن حزم لوظيفة المنطق، وحصره لها في معرفة كيفية وقوع الأسماء على مسمياتها تأثيراً قوياً في موقفه من بعض المعاني والمفاهيم المنطقية التي صاغها أرسطو. فهو يستهل «كتاب الأسماء المفردات»، أي ما يوافق كتاب «المقولات» لدى أرسطو، بالحديث عن ما يدعوه «أوجه وقوع الأسماء على مسمياتها»، ويحصر هذه الوجوه في خمسة:

1 ـ «أما أن يكون المسمى يوافق المسمى الثاني في اسمه وحده معاً» (ص 36). قد يبدو الإتفاق مع أرسطو واضحاً في هذا الوجه. لكن، يجب الإشارة إلى أن أرسطو بدأ بالحديث عن «الاومونيا» أي التي تشترك في الاسم وحده وتختلف في المعنى. فلفظ حيوان، يشترك فيه الإنسان العادي الحقيقي والإنسان المصوَّر وهو نفس ما أطلق عليه المترجمون اسم «المتفقة اسماؤها»، غير أنه إذا كان أرسطو يعتقد أن اتفاق الأسماء، يكمن خلفه اختلاف المعنى، فإن ابن حزم، من خلال الأمثلة التي يضربها والتحديد الذي يعطيه، يجعل اتفاق المسمى يكمن خلفه اتفاق المعنى «ويوافقه أيضاً في حده» (ص 36)، فرس وفرس، أو حي وحي (لأن كليهما حساس متحرك بإرادة)، وكلاهما أيضاً صهال محدد الآذان مستعمل في الركوب (الفرس)..

ويصرح ابن حزم في نهاية حديثه عن هذا الصنف بالقول: «وهذا النوع يسمى الأسماء المتواطئة،

وإن شئت قلت: « المتفقة » (ص 36). والمعروف أن اللفظين: متفقة ومتواطئة، لا تطلقان على نفس الشيء، على الأقل إذا اعتمدنا منهجية تاريخ الأفكار ونظرة خطية نقرأ فيها ابن حزم انطلاقاً من أرسطو وانطلاقاهما إذا كان الأول بقي « وفيا » للأول أم لا. غير أننا إذا قرأنا ابن حزم كقارىء لأرسطو، وجدنا أن ما يعنيه ابن حزم، يقارب ما أطلق عليه أرسطو اسم « سينونيم ». ويجدر الاعتراف بأنه إذا ما حاولنا العثور على مقابل من أرسطو للتصنيفات الحزمية، لن يحالفنا التوفيق. نوفق بالنسبة للفارابي وابن سينا، أما ابن حزم، فإنه على دراية بأرسطو لكنه لم يفكر به، في وقوع الأسماء على مسمياتها، بل فكر انطلاقاً من اللغة العربية نفسها، ومن اهتمامات البلاغيين العرب، مع احتفاظ في بعض الأحيان بعبارات أرسطو والمترجمين، دون ان يعني ذلك بالضرورة أن مقصود ابن حزم هو نفس مقصود أرسطو بما أسماه « سينونيما »، ولكي يتبين لنا ذلك، نورد ما قاله أرسطو: « يقال سينونيما، على ما يتفق في الأسماء وفي المعاني. مثلاً الحيوان، يقال على الإنسان وفي نفس الوقت على الثور. ذلك أن الإنسان والثور لا يتفقان فقط في الاسم بل في حدهما أيضاً. فإذا ما حاولنا تحديد ماهية كل منهما، لوجدناهما يشتركان في ماهية الحيوانية، أي أن التعريف الذي سوف نعطيه لهما واحد »[696]. بينما نلاحظ أن ما يقصده ابن حزم بـ « سينونيم » هو ما اتفق في المسمى والحد والصورة اللفظية بينما عند أرسطو يعني الاشتراك في الجنس.

2 ـ « أن يكون المسمى يخالف المسمى في اسمه وحده، كقولنا: رجل وحمار، فإن هذين لفظان مختلفان، وهذا النوع يسمى بالأسماء المختلفة » (ص 37).

هذا نوع، لم يتحدث عنه أرسطو. في إشكالية هذا الأخير، حيث معيار التصنيف هو الماهية، لا حديث عن هذا النوع، لأنه يدخل في النوع السالف، لاشتراك الرجل والحمار في الحيوانية.

3 ـ والثالث « أن يكون المسمى يوافق المسمى في اسمه ويخالفه في حده كقولنا: « نسر » للطائر المبالغ في الاستعلاء في الجو، الذي يأكل الجيف، وقولنا لبعض أعضاء الفرس ـ حافر الفرس ـ نسر، وقولنا نسر، للنجم الذي في السماء، وما أشبه هذا مما هو كثير في اللغة. وهذا النوع يسمى « الأسماء المشتركة » منها يقع البلاء في المناظرة ».

يمكن اعتبار هذا الصنف بلاغياً صرفاً، أي يطلق عليه اسم الجناس التام، وهو أن يتشابه اللفظان في النطق تشابهاً تاماً، ويختلفان في المعنى، والملاحظ هنا، حرص ابن حزم على أن يقرب المنطق تقريباً لغوياً بلاغياً.

4 ـ « أن يكون المسمى يوافق المسمى في حده، ويخالفه في اسمه، مثل قولنا: سنور وضيون وهر، فإن هذه ألفاظ مختلفة، وهي كلها واقعة وقوعاً واحداً على كل شخص من أشخاص النوع

Aristote - Catégories - 1 A, 5 - 10. (696)

المتخذ في البيوت لصيد الفأر (..) وهذا النوع من الأسماء، يسمى « المترادفة ». والملاحظ أننا هنا أيضاً، ومرة أخرى، أمام نوع عربي صرف.

5 ـ « أن يكون المسمى يخالف المسمى في حده، وفي اسمه الذي خص نوعه به، إلا أنهما يتفقان في صفة من صفاتهما أوجبت لهما الإشتراك في اسم مشتق منها، إما جسمانية وإما نفسانية، حالاً كانت أو هيئة، فالجسمانية كقولنا: ثوب أبيض، وطائر أبيض ورجل أبيض، فإن كل واحد من هذه المسميات حد غير حد صاحبه، واسمه في نوعه غير اسم صاحبه، وقد اشتركت كلها في أن سمي كل واحد منها أبيض، والنفسانية كقولنا أسد شجاع ورجل شجاع، وهذا النوع من الأسماء يسمى « المشتقة » (ص. 37).

لدى أرسطو نوع يطلق عليه بارونيا « الأسماء المشتقة »: رجل شجاع من الشجاعة، عالم نحوي من النحو [697]. غير أن حديث ابن حزم أكثر إسهابا.

ينبه إلى أن هذه الأقسام الخمسة تقع على الأنواع والأجناس وأصناف الأنواع التي كأنها أنواع. كقولنا: رجل وامرأة وذكر وأنثى. ثم هناك الأسماء المختصة التي تقع على ذات المسمى وحده مثل أسماء الأعلام. يأتي بكل هذا ليؤكد أن « أسماء الله تعالى التي ورد النص بها، أسماء أعلام غير مشتقة من شيء أصلا. وأما صفات الفعل له تعالى فمشتقة من أفعاله كالمحيي والمميت، وما أشبه ذلك وتلك الأفعال أعراض حادثة في خلقه لا فيه » (ص. 38).

إن تحديد ابن حزم وظيفة المنطق في معرفة كيفية وقوع الأسماء على المسميات، جعلته أيضاً ينظر إلى مسألة الدلالة (دلالة الأسماء على مسمياتها) من منظور لغوي، معتبراً المفاهيم والمعاني محددة تحديداً لغوياً خالصاً، شكلاً ومضموناً، فهو في المدخل، يحدد الجنس والنوع والفصل تحديداً دلالياً صرفاً، وذلك بإحالتها كمعاني إلى الإشكالية الاستفهامية التي جاءت هذه المعاني لتكون إجابة عنها. أي أنها لا تمثل معاني مجردة قائمة بذاتها، بل هي أسماء مستعملة، يحدد طبيعة كل منها نوعية السؤال المطروح، فسؤال ما هذا ؟ إشكالية تفيد الجنس نجيب عنه بـ: هذا جسم، مثلا. أما عندما نتساءل: ما هذا الشيء المسؤول عنه؟ أي بالنسبة لمثالنا أي الأجسام؟ فإننا نصبح أمام إشكالية تفيد النوع، لأن الجواب المنتظر، هو النامي مثلاً أو الجماد. ثم عندما نتساءل: أي شيء هذا من الجملة التي سميت؟ فإننا نطرح سؤالاً يفيد الفصل. فنوعية السؤال تحدد كيفية الجواب المنتظر. وللغة دخل كبير في كيفية طرحنا للأسئلة من حيث الأدوات المستعملة. فالجنس « لفظ يسمى به أشخاص كثيرة مختلفة بأشخاصها وبأنواعها، ويجاب لذلك اللفظ من سأل فقال: « ما هذا الشيء » فاتفقنا على أن نسمي ذلك اللفظ جنساً » (ص 14).

والنوع « لفظ يسمى به أشخاص كثيرة مختلفة بأشخاصها لا بأنواعها، ويجاب بذلك من سأل

Ibide. M. (697)

فقال: « ما هذا من الجملة التي سميت؟ » فاتفقنا على ان سمينا هذا اللفظ « نوعاً » (ص 15)؛ والفصل « لفظ يسمى به أشخاص كثيرة مختلفة أنواعها وأشخاصها. إلا أنها يجاب به من سأل فقال: « أي شيء هذا من الجملة التي سميت؟ ». فاتفقنا على أن سمينا هذا « فصلا » (ص 15).

ثم يعقد مقارنة في هذا المضمار بين اللغة العربية واللغة اللاتينية، حيث يبرز أن الأولى لا تتوفر على أدوات متنوعة للتساؤل. كما أن « ما » و« أي » فيها، قد تنوبان عن بعضهما البعض، ويقعان بمعنى واحد، في حين أن اللغة اللاتينية تعرف فرقاً بينهما، فالاستفهام فيها عن العام يتم بلفظ مغاير للفظ الاستفهام عن ابعاض ذلك العام (ص. 15). كما يميل إلى استعمال لفظ مائية بدل ماهية رافضاً التصور اليوناني لهذه الأخيرة، كما سبقت الإشارة، فهو يعتبرها جواباً عن السؤال ما؟ مثل ما الإنسان؟ أو ما شابه ذلك. وفي نفس السياق، يتحدث عن الموضوع والمحمول مستعملا جهاز المفاهيم النحوية، مشيراً إلى الموضوع بلفظ « المخبر عنه »، والمحمول بلفظ، « الخبر » وإلى الحمل « بكون الصفة في الموصوف » (ص 19 - 20).

أما في كتاب المقولات، خصوصاً باب الكلام عن الكمية، فإنه يماثل هذه الأخيرة بالعدد ويعتبرها هي وهو شيئاً واحداً، بينما أرسطو لا يعتبر العدد سوى نوع من الأنواع السبعة التي تقع عليها الكمية، كما يحددها على أنها جواب، فيما سئل عنه بكم، من جهة أخرى يستخلص من حديثه عن سمات العدد أن الواحد ليس عدداً، لأنه، هو ما وجد عدد آخر مساو له، وليس للواحد عدد يساويه، لأنه إذا قسمته، لم يكن واحداً، بل هو كسير حينئذ، وبهذا أوجب أن الواحد الحق إنما هو الخالق المبتدىء لجميع الخلق، وأنه ليس عدداً ولا معدوداً، والخلق كله معدود (ص. 58).

ينكر أن يكون الزمان مقولة، أو شيئاً لا يضاف إلى الموجودات الطبيعية المخلوقة (ص 61). وإنكاره له ناتج عن إرادته عدم الوقوع في القول بمطلق آخر بجانب المطلق الحق. فهو يعتبر أن الزمان إضافة، أي مدة وجود الجرم ساكناً أو متحركاً، فلو لم يكن جرم، لم تكن مدة، ولو لم تكن مدة، لم يكن جرم. ويعتبر أجزاء الزمان (القبل والبعد) إضافية غير مطلقة، مبرزاً أن اللغة العربية لا توجد بها صيغة للتعبير عن المستقبل. نفس الشيء، بالنسبة للمكان الذي يعتبره « لا يكون البتة إلا جرماً » (ص. 63). لهذا فاللامتناهي غير ممكن تصوره ما دام كل ما هو موجود، واقعاً تحت العدد.

وفي مقولة الملك، ينبه إلى أن لهذه الأخيرة استعمالين:

أحدهما صحيح، والثاني غير صحيح، على الأقل بالنسبة لمن يفكر باللغة العربية. فمن المشروع القول بأن فلاناً يملك مالاً وأرضاً، حيث الملك إضافة صحيحة. لكن القول مثلما ذهب الأوائل إلى أن لفلان يداً ورجلاً وبه حرارة وما أشبه ذلك، فهذا « عندنا قضاء فاسد » (ص. 66). ذلك أن اللغات الأخرى تستعمل فعل الملك حتى بالنسبة للوصف، ولأن هذا الفعل لا

يصدق على اليد والرجل لفلان، لأنه لا يملكها مثلما يملك المال، بل خلق مزوداً بهما، كما لا يصدق على الحرارة والبرودة والعطش، لأن هذه جميعاً تصيب الإنسان فينفعل لها وليس يملكها، أي أنها أفعال اضطرارية.

ينتقد أيضاً مفهوم العدم، من نفس الأفق اللغوي ـ الفكري، ويعتبره مضافاً وليس مطلقاً « والعدم ليس معنى لكنه ذهاب الشيء وبطلانه ولا يعد عادماً إلا من يحتمل وجودها ما هو عادم له، ألا ترى ان المجرد لا يسمى عادماً، وكان هذا عندنا معنى اتبعت فيه اللغة اليونانية؟ وأما اللغة العربية، فكل حال لم يكن فيها شيء ما، فإنه يطلق فيه اسم عدم ذلك الشيء، وسواء كان موجوداً قبل ذلك أو لم يكن. وكذلك أيضاً يسمى فيها بالعدم وكل ما لم يكن سواء توهم كونه أو لم يتوهم» (ص. 74) [698].

ينتقد مفهوم المعية[699] كما بسطه أرسطو في كتاب المقولات معتبراً إياه مفهوماً زائداً، لأن المعية تعني حصول شيئين في زمن واحد، وبالتالي، فإن المعية تعود إلى الزمان ولا تخرج عنه.

بعد ذلك، ينتقد مفهوم القدم[700] أو « القدمة » كما يسميه، باعتباره لفظة استعملها أهل اللغة العربية فيما تقدم زمانه زمان غيره، أما أهل الكلام، فقد استعملوها في الكلام عن المخلوقات والخالق فسموا الخالق قديماً « ونحن نمنع من ذلك ونأباه ولا نزيل القديم والقدم عن موضعهما في اللغة العربية ولا نصف به الخالق عز وجل البتة » (ص. 75). ثم يصرح أن الأوائل ذكروا أشياء في القدمة ليست صحيحة منها: أن الجنس أقدم من النوع بالطبع من أجل انه مذكور في الرتبة قبله، وهذا لا معنى له، لأن الجنس هو جملة أنواعه نفسها، فلا يكون الشيء أقدم من نفسه، ولا يجوز أن يكون الكل أقدم من أجزائه » (ص 75).

وانتقاد القدمة هنا، هو انتقاد لها عندما تؤخذ بمعنى السبق الزمني مثلما ينظر إلى العلة على أنها أسبق للمعلول. وبهذا الصدد يقول: « وأما العلة والمعلول فمن باب الإضافة ولا يجوز أن تسبق العلة المعلول أصلاً، ولو سبقته لوجد وقتاً ما غير موجبة له، ولو كان ذلك لم تكن علة، إذ العلة ليست شيئاً أصلاً إلا القوة الموجبة لوجود ما يجب لوجودها » (ص 75).

انتقاد القدمة هو أيضاً انتقاد لها عندما تؤخذ بمعنى السبق المنطقي أو الشرفي. يقول: « وذكروا أيضاً قدمة الشرف، وهذا فاسد البتة إلا أن كان ذلك في اللغة اليونانية... » (ص 75).

ورفض هذا النوع، محاولة لرفض القول بقدم المادة وان قدم الله أشرف من قدمها، لأنه هو القديم بالذات وهي القديمة بالزمان. وهو الحل الذي لجأ إليه الفلاسفة المسلمون قصد التوفيق بين

---

(698) قارن مع ابن تيمية ـ « الرد على المنطقيين » حيث التطابق تام.

(699) Aristote - Catégories - 13, 14 B, 25 - 3 0.

(700) Ibid - 12, 14 A, 25 - 40.

رأي أرسطو في المادة ورأي الدين.

وفي مدخل كتاب العبارة وبصدد حديثه عن أنواع القضايا والتمييز بين المهملة وذات السور، وبعدم تقديم عرض لوجهة نظر أرسطو، يشير إلى أنه في اللغة العربية، قد تنوب المهملة، مكان ذات السور وذلك أنها لفظة تقع على الجنس أو النوع كقولك: الحي نامي... (ص. 84). ثم يعود إلى المسألة ذاتها في كتاب البرهان حيث ينتقد رأي الأوائل الذين قالوا بأن « المهملات لا تنتج... وهذا في اللغة العربية لا يصح، وإنما حكى القوم عن لغتهم، لكنا نقول إن المهملة ما لم يبين الناطق بها أنه يريد بعض ما يعطي اسمها أو يمنع من العموم بها مانع ضرورة فانها كالمحصورة الكلية ولا فرق » (ص 107).

في نهاية الكتاب يتحدث عن البلاغة والشعر حيث لا ينحو في ذلك منحى أرسطياً، أي أنه في هذين البابين، لا يعرض، بل يبدأ مباشرة بالنقد، حيث يؤكد على أن البلاغة تختلف باختلاف في اللغات على قدر ما يستحسن أهل كل لغة من مواقع ألفاظها على المعاني التي تتفق في كل لغة (ص. 204) ثم يورد أمثلة من كبار البلاغيين العرب.

كخاتمة لهذا الفصل، نكتفي بالملاحظات والاستخلاصات التالية:

1 ـ التزمت قراءة ابن حزم لأرسطو، ما عبر عنه « بشرح المستغلق ». وقد انطلق فيها من رؤية، تحيل وظيفة المنطق إلى منطق البيان، بيان أحكام الشرع وقضاياه، انطلاقاً من بحث كيفية وقوع الأسماء على مسمياتها، مما تطلب تعريبه.

وقد كان لذلك نتيجتان: أولاً، ربط المعاني الفلسفية باللغة المفكر بها، وثانياً، محاولة تجاوز التباسات النص الأرسطي وقلق مواقفه تجاه بعض المسائل والقضايا.

ربما يقال، إن كل ذلك، لا يمثل إحدى الخصوصيات التي اتسمت بها قراءة ابن حزم لأرسطو، فابن رشد بدوره، في تلخيصه لمنطق أرسطو، لا يمكن القول بأنه لم يدرك مواضع تذبذب هذا الأخير. غير أننا نبادر إلى الإجابة قائلين، بأنه، وخلافاً لابن حزم، هيمن عليه هوس البحث عن **أرسطو ـ الأصل**، وبالتالي الرجوع إلى أرسطو الذي لا تشوبه شائبة، فكلما تعلق الأمر بمسألة تذبذب فيها المعلم الأول، إلا وعاد ابن رشد إلى الشراح يستقربهم ليتبنى من بين آرائهم، ما يعتبر الرأي الأكثر مطابقة ومسايرة لروح أرسطو [701].

فشرح المستغلق، كما تجلى لنا ذلك آنفا، غير قابل لأن يماثل « يرفع قلق العبارة »، بل هو الشيء أكثر من ذلك، رفع قلق العبارة، لا يمثل سوى أحد أغراضه. وهذا ما يفسر حرص صاحب كتاب التقريب على « العرض »، عرض أرسطو بعبارة سهلة وبليغة تحترم المبنى والمعنى،

(701) Charles Butternorth - La valeur philosophique des commentaires d'Averroes sur Aristote - In - Multiple. Averroes - op. cit. P. 122.

دون السقوط في الحرفية والركاكة، وحرصه أيضاً على تنقية أرسطو مما علق به من اضافات وشوائب.

فهو على سبيل المثال، لا يتحدث إلا عن الأشكال الأرسطية الثلاثة للقياس، مهملاً الشكل الرابع الذي أضافه «جالينوس» والذي انتهى المناطقة العرب إلى اعتباره شكلاً رابعاً بجانب الأشكال الأرسطية الأولى [702].

غير أن العرض لا يستنفذ كل أغراض صاحبنا، بل هو فقط لحظة تمهيد للنقد، والنقد لديه يتخذ صورة اخضاع المنطق الأرسطي لمقتضيات اللغة - الفكر. والتنبيه على ما يوافق وما لا يوافق من أرسطو بنية اللغة والنص الذي يفكر به صاحب «التقريب» نظراً لأنه «لا سبيل إلى معرفة حقائق الأشياء إلا بتوسط اللفظ» (ص. 155).

2 - التزمت قراءة ابن حزم لأرسطو ولمنطقه، ما عبر عنه، «بشرح المستغلق»، وهي عبارة تحمل أكثر من دلالة ومن معنى، لكن من بين معانيها الأساسية، تعريب المنطق لغة وأفكاراً يغدو معه صالحاً للاستخدام كأداة في العلوم الدينية. وهذا ما جعل «التعريب» يتخذ صورة تكييف ومواءمة، تمخضت عما لاحظناه من ربط المعاني الفلسفية باللغة، ومن محاولة تجاوز التباسات النص الأرسطي، وقلق عبارته ومواقفه إزاء بعض القضايا.

وما حدد هذا النوع من التعامل، هو محاولته تطويع منطق أرسطو كي يغدو آلة «ضابطة» للتفكير، وللتفكير الفقهي على الخصوص، قصد تجاوز نقائص المنهج القياسي القائم على العلة والتعليل. ذلك أن فهم الأحكام الشرعية، وفهم كيفية أخذ الألفاظ على مقتضاها، ومعرفة الخاص والعام والمجمل والمفسر وبناء الألفاظ بعضها على بعض، وتقديم المـقدمات، وانتاج النتائج، والصحيح من القياس والفاسد منه... يتطلب معرفة بالمنطق وتسلحاً به. وهو علم لا غناء عنه بالنسبة للمتكلم والفقيه والمحدث والناظر في الآراء والديانات والأهواء والمقالات، لأن مهمته الوقوف على كافة الحقائق وتمييزها من الأباطل.

ومما يبين عن نية ابن حزم، في تأسيس الفقه على المنطق الأرسطي، أنه أسقط تماماً لفظ «القياس» من حديثه عن اشكال الاستدلال، مكتفياً بكلمة «البرهان»، وهو أمر نابع من اقتناعه بنقائص القياس الفقهي ولا يقينية نتائجه، مما يجعله «دعوى بلا برهان» [703].

انه ليس من القياس، القياس الحقيقي المنطقي، في شيء. فهذا الأخير هو الاستدلال الذي تترتب فيه النتائج عن مقدمتين. ودفعا لكل التباس، نظراً لاشتراك القياسين في نفس التسمية، أطلق على القياس المنطقي اسم «الجامعة» أو «السلجسموس» (محافظاً بذلك على الاصطلاح

(702) Voir à ce propos - I. Madkour -, L'Organon d'Aristote dans le monde arabe. 2e éd. Paris. 1969. Voir notamment la conclusion.

(703) ابن حزم. - ملخص ابطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل. ص. 5.

اليوناني Syllogismus). ويقول في هذا الصدد: اعلم أن القضيتين المذكورتين [الكبرى والصغرى] إذا اجتمعتا، سمتهما الأوائل « القرينة ». واعلم أن باجتماعهما يحدث أبداً عنهما قضية ثالثة أبدا:، صادقة أبداً، لازمة ضرورة، لا محيد عنها، وتسمى هذه القضية الحادثة عن اجتماع القضيتين والنتيجة معاً في اللغة اليونانية « السلجسموس »، وتسمى الثلاثة كلها في اللغة العربية: « الجامعة » مثال ذلك أن تقول: كل إنسان حي، فهذه قضية تسمى على انفرادها « مقدمة »، ثم تقول: وكل حي جوهر، فهذه أيضاً على انفرادها: « مقدمة ». فإذا جمعتهما معاً، فاسمهما « قرينة » لاقترانهما، وذلك إذا قلت: كل إنسان حي، وكل حي جوهر، فيحدث من هذا الاجتماع قضية ثالثة، وهي أن كل إنسان جوهر، فهذه قضية تسمى على انفرادها نتيجة، فإذا جمعتها لثلاثتها سميت كلها جامعة، والجامعة السلجسموس »[704].

أما قياس الفقهاء، فهو استقراء، هذا ما انتبه إليه ابن حزم عندما قال: « فمن ذلك شيء سماه الأوائل « الاستقراء » وسماه أهل ملتنا « القياس »... ان معنى هذا اللفظ هو أن تتبع بفكرك أشياء موجودات، يجمعها نوع واحد وجنس واحد، ويحكم فيها بحكم واحد، فتجد في كل شخص من أشخاص ذلك النوع، أو في كل نوع من أنواع ذلك الجنس، صفة قد لازمت كل شخص مما تحت النوع، أو في كل نوع تحت الجنس، أو في كل واحد من المحكوم فيهم. إلا أنه ليس وجود تلك الصفة مما يقتضي العقل وجودها في كل ما وجدت فيه، ولا تقتضيه طبيعة ذلك الموصوف، فيكون حكمه واقتضته طبيعته أن تكون تلك الصفة فيه ولا بد، بل قد يتوهم وجود شيء من ذلك النوع خالياً من تلك الصفة »[705].

والمشكل الذي يثيره ابن حزم هنا، هو ما يعرف بأساس الاستقراء، باعتبار أن هذا الأخير فيه انتقال من الخاص إلى العام، فما الذي يضمن لنا أن أية ظاهرة من الظواهر التي سوف نعمم عليها الحكم الذي توصلنا إليه من ملاحظة عينة جزئية، لا تشذ عن ذلك الحكم؟ تلك هي مشكلة الاستقراء الناقص. وهذا ما سمح لابن حزم بالحكم عليه بأنه « تكهن من المتحكم به، وتخرص وتسهل في الكذب، وقضاء بغير علم ». وعليه « ينبغي لكل طالب حقيقة أن يقرأ بما أوجبه العقل، ويقر بما شاهد وأحس وبما قام عليه برهان (...) وأن لا يسكن إلى الاستقراء أصلاً، إلا أن يحيط علماً بجميع الجزئيات التي تحت الكل الذي يحكم فيه. فإن لم يقدر، فلا يقطع في الحكم على ما لم يشاهد، ولا يحكم إلا على ما أدركه دون ما لم يدرك »[706].

لا يعني هذا أن فقيهنا يطعن في أساس الاستقراء، بل يطعن في الاستدلال بما نشاهد في الشاهد، **على الغائب الذي لا يعطي لحواسنا**، كالقول بأنه ما دمنا في حياتنا العادية لا نرى

(704) ابن حزم. ـ التقريب لحد المنطق. ص 106.

(705) نفس. ص 164 - 163.

(706) نفس. ص. 166.

فاعلاً إلا وهو جسم، فالله هو الآخر جسم ما دام فاعلاً. والغائب هنا هو ما فوق الطبيعة والعقل. أما إذا كان الغائب، ما غاب عن خبرتنا الحسية، من الأشياء المعلومة، فإن ابن حزم يرى أنه ليس غائباً عن العقل، بل هو شاهد فيه كشهود ما أدرك بالحواس، ولا فارق، وهذا ما يضمن إمكانية التعميم وصحة الانتقال من الجزئي إلى الكلي. «وإذا أيقن المرء أن الحواس موصلات إلى النفس، وأن النفس إنما يصح حكمها بالمحسوسات، إذا صح عقلها من الآفات (...) لم يجد المرء حينئذ لما يشاهد بحواسه فضلاً على ما شاهده بعقله دون حواسه، فلا غائب من المعلومات أصلاً، إذ غاب عن العقل، لم يجز أن يعلم البتة»[707].

وهذا يعني أن الإستقراء لا يكون تكهناً وتحكماً إلا إذا كان استدلالاً بالشاهد على الغائب، وتسوية بين طرفين لا متساويين كالخالق والمخلوق والطبيعة وما فوقها، والإنسان والله. أما إذا كان توسيعاً وتعميماً لنتائج تجاربنا على تجارب أخرى لم نخبرها، فإن اطراد حوادث الطبيعة، واستمرارها وسببيتها، وكل ذلك معلوم عقلاً، يبيح لنا ذلك.

وهذا ما أكد عليه ابن حزم، حينما ميز بين الطبيعيات والشرعيات. فالأولى يصح فيها الاستقراء لأن حوادثها تقوم على الاقتران الضروري بين العلة والمعلول والارتباط الحتمي بين السبب والمسبب، فالطبيعة متجانسة وواحدة، وهو ما يسمح فيها بالاستقراء والانتقال من الخاص إلى العام، أما الشرائع فلا. «فليس في الشرائع علة أصلاً بوجه من الوجوه، ولا شيء يوجبها إلا الأوامر الواردة من الله عز وجل فقط» والعلة لا تكون «إلا في الطبيعيات فقط»[708].

وما لجوء الفقهاء إلى اطلاق لفظ «القياس»، والذي هو في الحقيقة عطية استدلالية منطقية تتركب من مقدمتين ونتيجة تلزم عنهما ضرورياً، إلا «حيلة ضعيفة سوفسطائية لتسمية استقرائهم المذموم «قياساً»»، كما يصرح ابن حزم.

وما تأليف «كتاب التقريب» إلا محاولة لتأسيس الفقه على المنطق وعلى أسس وقواعد منطقية دقيقة، تضمن اضفاء اليقين عليه، وهذا هو ما قصدناه بعبارة تأسيس الفقه على المنطق.

ودفعاً لكل التباس وتشويش، نكرر أنه رغم المجهود الكبير الذي قام به الغزالي، لادخال المنطق إلى الأصول، فإنه فعل ذلك بنية **إصلاح** القياس الفقهي، لا بنية تجاوزه. ذلك أنه أصر على اعتبار الحد الأوسط في القياس الأرسطي هو العلة الفقهية. وتتجلى ذلك بوضوح في كتاب «شفاء الغليل». أما في «المستصفى»، فرغم أنه لم يقل ذلك صراحة، إلا أنه خصص أماكن عديدة من أجل «إثبات العلة». وهذا وحده كاف لتأكيد ما قلناه. وهنا يبرز موقف ابن حزم واضحاً متميزاً. فقد ألح على أن العلاقة التي تربط المقدمتين بالنتيجة، في القياس المنطقي، ليست

(707) نفس. ص 166.

(708) نفس. ص 169.

من نوع العلاقة التي تربط بينهما في القياس الفقهي. في هذا الأخير، ثمة ما يسمى بالعلة أو الشبه. بينما في القياس المنطقي ثمة لزوم منطقي هو الذي يسمح بالنتائج أو بترتب النتيجة عن المقدمتين. لهذا أصر ابن حزم على استخدام لفظ له دلالته ومغزاه العميقين في هذا الصدد وهو «**الانطواء**»، مبيناً أنه هو أساس القياس المنطقي، من حيث أن النتائج تكون متضمنة في المقدمة، لأن «القضية لا تعطيك أكثر من نفسها» (التقريب. ص 106). ومن بين القضايا، قضايا ينطوي في ذكرنا إياها قضايا أخرى، وإن كنا لم نلفظ بها، وهو المعنى الذي تقوم عليه المتلائمات وعكس القضايا ودلالة اللفظ ودلالة التضمن والتعدية المنطقية.

وعليه، فإن إدخال القياس المنطقي إلى الشريعة، سيكون كفيلاً بالحفاظ لها على كمالها، لأنه قياس، لا تأتي فيه النتائج بشيء جديد لم يكن منطوياً في المقدمات، عكس ما نجده في القياس الفقهي، والذي هو استقراء يريد أنصاره توسيع مجاله المنحصر في الطبيعيات، ليشمل حتى الشرعيات متجاهلين، أن هته الأخيرة نزلت كاملة.

لذا فإن ما أسميناه بتأسيس الفقه وأصوله على المنطق، وتحصينه به، لا يعني، في جانب منه، سوى الدفاع عن كمال الشريعة من خلال إدخال القياس المنطقي التكراري.

الفصل التاسع

وحدة المنقول والمعلول

يقف فقيه قرطبة موقف المنادي بالانفتاح على العلوم البرهانية والمتحمس للتعاطي لها. ويتجلى ذلك في رسالتين هامتين هما: «**رسالة مراتب العلوم**» و«**رسالة التوقيف على شارع النجاة باختصار الطريق**»[709]

والرسالتان معاً موجهتان الى فئة تزري بسائر العلوم العقلية، ولا تعتبر سوى العلوم الدينية، مبيناً أن علوم الشريعة لا يمكنها أن تعوض العلوم الأخرى، وكل العلوم تعلمها فرض كفاية، لأن أساسها العقل والحس. وكل ما جاء بالعقل والحس فهو حق. هذا فضلاً عما للعلوم العقلية نفسها من فائدة كبرى بالنسبة لمن أراد أن يقيم الشرائع على أساس يقيني مضبوط. فعلم العدد والحساب والمساحة، على سبيل المثال، له فائدة دنيوية، بالطبع، لكن له أيضاً فائدة دينية فيما يتعلق بالعبادات والتوحيد، فبالنسبة للعبادات، يرى ابن حزم أن حساب المواقيت شيء ضروري لأدائها على أحسن وجه «ولا بد أن يعرف من الحساب ما يعرف به القبلة والزوال الى أوقات الصلوات، ولا يوقف على حقيقة ذلك الا بمعرفة الهيئة، ولا يعرف حقيقة البرهان في ذلك الا من وقف على حدود الكلام، ولا بد أن يعرف من الحساب أيضاً كيف قسمة المواريث والغنائم، فإن تحقيق ذلك فرض لا بد منه»[710] أما بالنسبة للتوحيد فيرى أن معرفة العدد وطبيعته، تعطي للمرء دلائل أخرى على وحدانية الله وخلقه للعالم. مثلاً: إن معرفة أن الواحد أصل جميع الأعداد الأخرى التالية له، لأنها تتركب منه وتترتب عنه. وإن كل ما هو موجود قابل للعدد أو يقع تحت العدد، أي أنه متناه، يساعد المرء على أن يقف على «حقيقة تناهي جرم العالم وعلى آثار صنعة الباري في العالم»[711] كذلك الأمر بالنسبة لعلم الهيئة، الذي يعتبره علماً

---

(709) نشرت الأولى والثانية - ضمن - رسائل ابن حزم الأندلسي - احسان عباس. القاهرة. (د. ت). ثم أعيد نشر الثانية ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي. جـ. 3 بيروت 1981. وفيما يخص الثانية تعتمد النشرة الأخيرة.

(710) رسالة مراتب العلوم. ص .82.

(711) نفس. ص 67 رسالة التوقيف. ص 51.

برهانياً، فائدته معرفة الأفلاك ومدارها وتقاطعها ومراكزها وأبعادها وحركات الكواكب ونظام الكون « ومنفعة هذا العلم انما هو في الوقوف على أحكام الصنعة وعظيم حكمة المانع وقدرته وقصده واختياره، وهذه منفعة جليلة جداً، لا سيما في الآجل ».[712]

فكل العلوم لا تخالف الشرع، لأن أساسها البرهان والعقل، وهما حق ومعقول ولا يمكنهما مخالفة القرآن لأنه معقول.

ويتوجه هنا بالحديث الى طائفة اعتقدت خاطئة أن طريق حماية الشريعة هو تحصينها من كل ما هو غريب عنها، فيقول: « فمن ذلك وجدنا قوماً من أهل طلب العلم، أعني الديانة، يزرون بسائر العلوم، وهذا نقص عظيم شديدلا ينتفع به صاحبه في قسمة الفرائض والمواريث وأن يعرف من المطالع ما يعرف به أوقات الصلاة ودخول شهر رمضان ـ شهر الصوم ـ ووقت الحج، وإن لم يعرف فصار المأكل أوشك أن يتناول ما يؤذيه ويضرّ به، وذلك محرم وقد أمر رسول الله ﷺ بالتداوي فاتباع أمره فرض. فتعلم الطب فرض على الكفاية، ومضيعه مضيع فرض »[713]

ويرجع سبب حملة البعض، على العلوم، الى جهلهم بها وبأغراضها الحقيقية، فيقول: « ونحن نوصي طالب العلم بأن لا يذم ما جهل عنها، فهو دليل على نقصه وقوله بغير معرفة، أن لا يعجب بما علم فتطمس فضيلته، ويستحق المقت »[714]

غير أن ما يلزمنا الاشارة اليه، هو عدم امكان فهم المدلول الحقيقي لموقف ابن حزم المناصر للعلوم العقلية، إذا ما نحن لم نستحضر السياق التاريخي والفكري الذي أفرز ما يسمى عادة بتزمت الفقهاء الأندلسيين ومعاداتهم لكل جديد، وما يهمنا نحن هنا بالذات، هو معاداة الفقهاء للعلوم الهيلينية.

وهي معاداة ظهرت بسبب سياسة الانفتاح التي اختطها الخليفة الناصر، على علوم الأوائل، وحركة الترجمة التي أعقبت ذلك. وهي حركة عابها بعض الفقهاء والأدباء متوجسين خيفة مما قد يتسرب مع الأفكار العلمية من آراء ومذاهب ونظريات وعقائد مخالفة للاسلام. وفي هذا الاطار تبرز شخصية الأديب الفقيه أحمد بن محمد بن عبد ربه (246-328 هـ) صاحب « العقد الفريد »، وقد كان أقرب الى التزمت منه الى الانطلاق، ورغم معاصرته للخليفة الناصر، فإن ثقافته الفقهية غير المنفتحة، جعلته ينظر نظرة متشددة ونافرة من كل جديد في ميدان الثقافة والعلوم، ويسخر من أصحابها، وقد انصبت سخريته على مختلف العلوم « الدخيلة » كالجغرافيا والهندسة وكتاب « المجسطي » وعلوم النجوم والفلسفة. وقد هاجم الذين قالوا بكروية الأرض واختلاف الفصول حسب المناطق المناخية، وهذا ما يتجلى من احدى قصائده التي هاجم فيها « مسلم

(712) رسالة التوفيق. ص 45.

(713) مراتب العلوم. ص 87.

(714) نفس. ص 80.

الليثي ». ويبدو أن السبب الحقيقي لهجومه ذلك. هو كثرة تعاطي علم التنجيم والقضاء بالكواكب وما رافق ذلك من اعتقادات صابئية وباطنية. فقد كان في مجلس الوزير جهور بن الضيف عدد كبير من المنجمين الذين كانوا يتنبأون أحياناً بتأخر الغيث أو تقدمها، فتأتي الأشياء بما يخالف تنبؤاتهم، وهذا ما جعل ابن عبد ربه، ينظر الى علومهم على أنها تطفل على الأمور الغيبية، وقصائده العديدة في هجائهم فيها تأكيد على أن علم الفلك والنجوم... يقوم على انكار القضاء والقدر [715]

وموقف ابن حزم الحقيقي في رسالتيه، فيه لوم لهذا التيار الذي وإن كان معه الحق في ذم بعض العلوم، التي لا أساس علمي أو أبستملوجي لها من الحقيقة، كالقضاء بالنجوم والسحر والطلسمات، فإن ذلك لا يسوغ له استهجان جميع العلوم ويرجح عليها علوم الشريعة. ذلك أن الأغراض والمقاصد الحقيقية لعلوم العقل، لا تخالف أغراض الشريعة نفسها، وعلى رأس تلك العلوم الفلسفة، فهته تهدف الى نفس ما تهدف اليه الشريعة: الفضيلة وحسن السياسة. كما فيه لوم لبعض المهتمين بعلوم الاوائل الذين يزرون علوم الشريعة معتقدين أن علم الشريعة قد يعفيهم من علوم العقل، وذاك وهم. « فعلوم الشريعة هي الحقيقة ». وفي هذا الصدد، يتوجه بالخطاب إلى الفريقين معاً مؤكداً أن علوم الأوائل علوم حسية برهانية، نفعها كبير، لكن منفعتها تبقى دنيوية ما لم تربط بعلوم الشريعة، أو علوم النبوة. الا أن هته، لا تستغني بدورها عن تلك. فالتدين إذا لم يقم كذلك على البرهان، يبقى تديناً، لكنه لا يصل مستوى التدين الذي تستخدم فيه بجانب الايمان أدلة عقلية برهانية. وفي هذا الجانب، تمكن ابن حزم من أن يربط النقل بالعقل، وأن يؤكد ضرورة هذا الأخير لدعم الأول. فقد أثبت ضرورة الاستدلال العقلي البرهاني حينما بين أن المؤمن بإمكانه عن طريق التمرس بالفكر المنطقي « وبالعلوم الضرورية » أن يبت في عدة قضايا ميتافيزيقية كحدوث العالم أو أزليته. ووحدانية خالقه. وصحة الشريعة الاسلامية وكونها أصح الملل والأديان، وكون تاريخها أصح التواريخ على الاطلاق.

ففيما يخص البت في أمر العالم هل هو محدث أم لم يزل، يرى أن الطرق لذلك عديدة. منها تناهي العدد، وأن الزمان ذو مبدأ، وهذا يعني وجود أول وراء العالم، وهو أول لا يمكن أن يكون ذا مبدأ، وأنه هو محدث العالم والطبيعة بأنواعها وهو الذي خلق اللغة وسمى كل شيء باسمه، وإذا صح ذلك، نتساءل: هل مبتدىء العالم واحد أو أكثر من واحد، غير أن التحري يؤكد أن الواحد غير موجود في تركيب العالم، لأنه قابل دائماً للانقسام، واذن لا بد من واحد خارج عن تركيب العالم.

باستطاعتنا كذلك عن طريق النظر والتفكير المنطقي والاستدلال العقلي اثبات النبوة من

(715) أنظر تلك القصائد في ـ احسان عباس ـ تاريخ الأدب الأندلسي ـ عصر سيادة قرطبة. بيروت. 1978 ص 121 - 123 و 182 - 204.

خلال التساؤل هل هي ممكنة أو واجبة أو ممتنعة؟ وإذا حصل أنها ممكنة بالقوة بما يوجبه أن المحدث مختار لا يعجز عن شيء، ثم إذا حصل لنا أنه قد وجدت بالاخبار الضرورية، نظرنا في النبوات التي هي أساس الديانات المختلفة، وإذا حصل لنا ان كل ما ثبت به نبوة ملة من الملل، الا ووجب أن تثبت به نبوة من نقلنا عنه، وأنه عن الله يتلقى الوحي، وعنه يتكلم. وان ما جاء به حق وأنه خاتم النبيين، ولا يجوز التلقي لأحد بعده. فهذا طريق برهاني يؤدي الى الاقرار بنبوة محمد ويوجب طلب عهود الله ومواثيقه في القرآن والسنة.

فثبوت النقل عن النبي، دليل على صحة نبوته، وهو أمر لا يتوفر في الشرائع الأخرى من مسيحية ويهودية ومجوسية ومانوية وصابئية، لذا فهي جميعاً فاسدة، لفساد النقل، اما بتغيير أو انقطاع أو ضياع أو تناقض أو غير ذلك، فلم تبق الا شريعة واحدة تتمتع بالصحة وتلك هي ملة محمد، لسببين هامين أولهما أن كتابه منقول عن كواف وثانيهما أن أعلامه مثل اعجاز القرآن وشق القمر منقولة كذلك [716]

ويتبين من هذا أن العلوم البرهانية والعقلية قادرة على أن تكون مدخلاً للتدين، وأن تؤسس الإيمان، لا لأن الايمان يستلزم النظر، فهذا ما انتقده ابن حزم على الأشاعرة، وعامة الناس يؤمنون بدون ذلك، وايمانهم صحيح، بل لأن فئة معينة وهي النظار والفقهاء والعلماء، بحكم اهتماماتهم النظرية والفكرية معرضون لمثل هته المشكلة. من هنا تظهر فائدتهاكعلوم تصلح لدعم علوم الشريعة. ويهاجم هنا من حصروا اهتمامهم في علوم العقل دون أن ينتبهوا الى فائدتها في الشريعة، خصوصاً المنطق الذي بالامكان استغلاله واستثماره في اقامة الأحكام الشرعية على أسس منطقية تستند الى الاستنباط والاستنتاج، فهو ليس سوى أداة في خدمة علوم أخرى قد تكون الشريعة من بينها. والخطاب هنا موجه بالخصوص لطائفة « حصلت على علم حدود المنطق، فنقول لهم: انكم لم تحصلوا الا على العلوم التي لا منفعة لها ولا فائدة الا **تصريفها في سائر العلوم فأنتم كمن جمع آلة البناء ولم يصرفها في البنيان فهي معطلة لديه لا معنى لها** » [717].

ليس هذا تنقيصاً لتلك العلوم من طرف ابن حزم، بل هو تنقيص لمن اكتفى بعلوم العقل، أو علوم الأوائل، وذم علوم النقل والعلوم الشرعية. أما من طلب علوم الأوائل وأتقنها، ولم يخالفه نفس الشيء في علوم الشريعة، لكنه بقي معترفاً بفضل سائر العلوم وبنقص تكوينه العلمي، فلا ملامة عليه.

فتعلم العدد كعدد، دون استغلال ذلك في العد في الحياة اليومية، أو في النظر العقلي والاستدلال البرهاني على القضايا الدينية، لا فائدة منه، كذلك الأمر بالنسبة لعلم الهيئة الذي يعتبره علماً برهانياً، فائدته هي معرفة الأفلاك ومدارها وتقاطعها ومراكزها وأبعادها وحركات

(716) مراتب العلوم ــ ص 72 - 74. ـ رسالة التوقيف. ص 135 - 136.

(717) مراتب العلوم. ص 89.

الكواكب ونظام الكون» ومنفعة هذا العلم انما هو الوقوف على أحكام الصنعة وعظيم حكمة الصانع وقدرته وقصده واختياره، وهذه منفعة جليلة جداً، لا سيما في الآجل»(718)

غير أنه إذا كان يعترف لعلم الهيئة بفائدة دينية توحيدية، فإنه ينزع عن القضاء بالكواكب، الذي هو فرع من علم الهيئة، كل فائدة لأسباب توحيدية، وأخرى عقلية برهانية: ذلك أن الله خلق الأشياء حسب أنواع ذات طبائع لا يمكن قلبها أو تغييرها، فالكون خاضع لسنن وشرائع الهية ثابتة». وكل هذه الطبائع والعادات مخلوقة خلقها الله عز وجل فرتب الطبيعة على أنها لا تستحيل أبداً ولا يمكن تبدلها عند كل ذي عقل كطبيعة الانسان بأن يكون ممكناً التصرف في العلوم والصناعات ان لم يعترضه آفة، وطبيعة الحمير والبغال بأنه غير ممكن منها ذلك وكطبيعة البر أن لا ينبت شعيراً ولا جوزاً وهكذا كل ما في العلم»(719)

فالطبيعة هي مجموع الصفات الذاتية التي لا يمكن توهم زوالها الا بفساد حاملها نفسه، والاشتغال بالنجوم يقوم على ادعاء ذلك، لهذا فعلميته مطعون فيها «وأما الاشتغال بأحكام النجوم فلا معنى له. ولا يخلو من أن يكون ما يحكون من قضاياها حقاً أو باطلاً، اذ لا سبيل إلى قسم ثالث، فإن كانت حقاً فما لها فائدة إلا استعجال الهم والغم والبؤس والنكد، لتوقع المرض والنكبات وموت الأحبة وانقطاع كمية العمر ومعرفة فساد المولد فإن قالوا انه قد يمكن رفع ما يتوقع من ذلك فقد قضوا بأنها لا حقيقة لها. اذ الحق الحتم لا سبيل الى رده وان كان باطلاً، فأهل أن لا يشتغل به. ونقول قولاً صحيحاً متيناً ليعلم كل ذي عقل ينصح نفسه بأنه لا سبيل الى قلب الأنواع واحالة الطبائع، فمن اشتغل بشيء من هذين العلمين، فإنما هو انسان محروم مخذول يطلب فلا يجد أبداً»(720)

وتجب الإشارة الى أن نفس هذا التفسير، يورده ابن خلدون اذ يرى أن جل متعاطي الكيمياء ناس معدمون يسعون الى تحقيق الثراء من ورائها(721).

علاوة على هذا الاعتبار يستند ابن حزم، وكذلك ابن خلدون فيما بعد، الى اعتبار آخر يمكن القول بأنه ابستملوجي له علاقة بأساس الاستقراء: فالقوانين لا يمكن أن تعتبر قوانين حتمية إلا إذا تكررت التجربة على حال واحدة مما يسمح لنا بالقول بأن الظواهر مطردة وقابلة لأن تفسر بواسطة تلك القوانين، وهذا ما لا يتوفر في القضاء بالنجوم، فهو «ليس علم برهان، وانما تراعى أبداً وبالجملة تجارب، وإذا هي كذلك، فباطل بلا شك، لأن التجارب لا تكون الا بتكرير الحال مراراً كثيرة جداً على صفة واحدة لا تستحيل أبداً، والنصبة التامة من الكواكب،

---

(718) رسالة التوقيف. ص 45.

(719) ابن حزم ـ الفصل 5/ ص 16.

(720) مراتب العلوم. ص 68.

(721) مقدمة ابن خلدون. ص 524.

لا تعود الا على عشرة آلاف من السنين، ولا سبيل الى ضبط مثل هذه الا بتداول قوم متعاقبين لرصد تلك النصب»[722]

فالتجربة لا تصح الا بتكرار كثير موثوق بدوامة تضطر النفوس والأذهان الى الاقرار به كاضطرارنا الى الإقرار بأن الانسان ان بقي ثلاث ساعات تحت الماء مات وإن أدخل يده في النار احترق. وهو شيء متعذر في القضاء بالنجوم لأنه «أمر تقصر الأعمار كلها لو اجتمعت عن تحصيله، اذ التجربة إنما تحصل في المرات المتعددة بالتكرار ليحصل عنها العلم أو الظن» كما سيقول ابن خلدون حين أبطل هو الآخر، صناعة النجوم[723]

غير أن ابن حزم، يرى مع ذلك ضرورة دراسة القضاء بالنجوم لا لأنه علم، بل يستطيع كشف ترهات أصحابه. يقول «الا أنه لا ينبغي لطالب الحقائق أن يخلو من النظر فيه ليعرف أغراضهم، ويريح نفسه من تطلعها الى الوقوف عليها وليفيق من دعاويهم ومفرقتهم ويزيل عن نفسه الهم إذا عرف أنه لا فائدة فيه»[724]

وابن حزم، في ترحيبه بالعلم وبالبرهان والاستدلال العقلي، لا ينسى رسم خط فاصل واقامة حدود بين المعقول من العلوم واللا معقول منها، وهو يحشر ضمن هذا الأخير كل العلوم التي لا توافق العقل والحس ولا ينسجم بالتالي مع الشرع، فتغيير الطبائع والادعاء بأن بعض المخلوقات تدبر أخرى، وبأن الكواكب تحدد الوجهة التي يكون عليها مصير الانسان والعالم.. أو ما شابهه كل ذلك لا معقول شرعاً، لأنه شرك، ولا معقول عقلاً وحساً، لأن فيه خروجاً عن المعقول العلمي متمثلاً في نظرية الطبائع، وفي تسلسل الأسباب والمسببات وقوانين الحركة أي باختصار في العلم الأرسطي، الذي هو نظام اسناد في كل معركة ضد الغنوص.

المعقول الشرعي، أو الشرع، بعبارة أبسط، لا يضاد المعقول العلمي مجسداً في العلوم البرهانية. فالطب علاوة على أن منفعته دنياوية ويصلح للأبدان ولا يلجأ اليه كافة الناس، لأن سكان البوادي لا يشفون من أمراضهم اعتماداً عليه، دون أن يكونوا أقل صحة من الذين يبرأون به، وهو نفس ما قال به ابن خلدون حينما اعتبره «من الصنائع التي لا تستدعيها الا الحضارة والترف»[725] علاوة على ذلك، فإنه يصلح في تحديد وتشخيص العيوب الشرعية التي يتحدث عنها الفقه، لأن معرفتها متتطلب معرفة العلل ومداواتها، وذاك ما يتخصص فيه علم الطب. كما أن التمييز بين القضايا وأنواع الكلام وأجزائه والاستنباطات الفقهية الصحيحة والاستنباطات الفاسدة، وتركيب الدليل وطرق الاستنباط تتطلب معرفة المنطق الذي يساعد أيضاً في فهم

---

(722) رسالة مراتب العلوم. ص 68 - 69.

(723) مقدمة ابن خلدون. ص 477.

(724) مراتب العلوم.ـ ص 70.

(725) رسالة التوقيف. ص 46. مقدمة ابن خلدون. ص 493.

النص الديني، كما أن الوقوف على بديع الصنعة الالهية يقتضي دراسة الطبيعات والتشريح والهيئة....

فنحن أمام شواهد تؤكد الخلق ووحدانية الخالق، وتقدم دلائل على ثبوت النبوة وصحة الرسالة الاسلامية، في ذاتها من حيث انها رسالة لم يرق اليها أي تشويه أو تحريف ولم تتعرض نصوصها لما تعرضت له نصوص الديانات الأخرى.

ويقسم في رسالة «مراتب العلوم»، العلوم إلى شرعية وعقلية. إلا أنه يشير في نفس الوقت إلى أن العلوم، جميع العلوم تنقسم أقساماً سبعة عند كل أمة، وفي كل مكان وزمان، إلا أن الأمم تتميز في ثلاثة: وهي علم الشريعة أو المعتقد وعلم اللغة وعلم الأخبار، أي علوم الدين. وتتفق في الأربعة الأخرى وهي علم النجوم وعلم العدد والطب وعلم الفلسفة أي علوم العقل والبرهان. غير أن الشريعة الاسلامية، ناسخة جميع الشرائع والأديان، لذا فان علم الشريعة على الاطلاق، هو علم شريعتها والذي يجعل علوم الشرائع السابقة عليه، في ذمة التاريخ.» وقد بيّنا أن كل شريعة سوى الاسلام، فباطل. فالواجب الاقتصاد على شريعة الحق وعلى كل ما أعان على التبحر في علمها»[726].

علوم الشريعة، تنقسم أربعة أقسام: علم القرآن، علم الحديث، علم الفقه وعلم الكلام.

وبجانب علوم شريعة كل أمة هناك علوم لغتها «النحو واللغة» وعلم أخبارها. لكن أصح الأخبار وأصح التواريخ، أخبار وتواريخ الملة الاسلامية، إذا لم يدخلها تصحيف أو تحريف كما وقع للملل الأخرى. ومن فروع علم الأخبار، علم الأنساب. وبجانب علوم شريعة الأمة الاسلامية، هناك علم النجوم بجانبيه: علم الفلك والقضاء بالنجوم، ثم علم العدد فالمنطق فالطب ثم الشعر والخطابة وعلم العبارة.

ولا يمكن النظر إلى ترتيب هذه العلوم، **على أنه تنازلي أو تصاعدي، تفقد فيه العلوم الموجودة في الأسفل قيمتها بالتدريج، وفائدتها بحسب ابتعادها عن العلوم الأولى، كما لا يمكن النظر إليه على أنه ترتيب تقابلي وتناظري يقسم العلوم إلى نوعين: علوم النقل وعلوم العقل، كل واحد منها على حدة مع محاولة التوفيق بينها وبين مراميها، كما نلاحظ ذلك في تصانيف جل الفلاسفة المسلمين[727] بل هو ترتيب دائري مغلق، يميز بين**

---

(726) مراتب العلوم - ص 78.

(727) أنظر تصنيف الفارابي - وتصانيف ابن سينا. وتصنيف أبي الحسن العامري. وتصنيف الكندي وتصنيفات الغزالي في كل من الإحياء و«الرسالة اللدنية». وراجع الفارابي - احصاء العلوم - القاهرة. 1931. ابن سينا. منطق المشرقيين - القاهرة. 1910. ص 5-7. وعيون الحكمة . بيروت. 1980 . نشر: ع. بدوي. ص 16 . - العامري. الاعلام بمناقب الاسلام. - القاهرة. 1967 . ص 87-96. اخوان الصفا - الرسائل - بيروت 1957. مجلد 1 . ص 21 وما بعدها. المجلد 3. ص 432-450. الغزالي. احياء علوم الدين - بيروت. (د. ت). ج 1 / ص 5-22. - الرسالة اللدنية - القاهرة 1970. ص 97-111.

ما هو معقول شرعاً وعقلاً وهو البيان والبرهان، وما هو لا معقول عقلا وشرعا وهو الغنوص والباطن والكشف أو باختصار اللاعلم. فما يربط بين العلوم في المنظور الحزمي، هو وحدتها وتكاملها ضمن دائرة المعقول البياني والبرهاني «فالعلوم كلها تتعلق بعضها ببعض (...) محتاج بعضها إلى بعض، ولا غرض لها إلا معرفة ما أدى الى الفوز في الآخرة فقط، وهو علم الشريعة»[728].

فأساس وحدتها وتكاملها، كما يتجلى من هذا النص، ليس لأنها تشكل مراحل أو درجات للمرور الى الحكمة بمعناها النظري الفلسفي، وإلى السعادة، بل تضافرها من أجل تأكيد صحة الحكمة المنزلة أو الشريعة، وتعليم الناس اياها. «والعلوم التي ذكرناها، تتعلق بعضها ببعض، ولا يستغني منها علم عن غيره، فأول ذلك أنا قد أبنا أن غرضنا من الكون في الدنيا والمطلوب بتعلم العلوم انما هو تعلم ما أراد الله تعالى منا، وما به أخبر عنا، وما به يكون المخلص من هول مكاننا الكدر المظلوم المشوب بالآفات المطؤ من أنواع المتالف والمهالك والمحفوف بأصناف البلايا والمعاطب، وهو المعرفة بالشريعة والاعلان بها والعمل بموجبها»[729].

فقيمة علوم الدنيا قيمة تابعة لاقترانها أو عدم اقترانها بعلوم الدين وللمكانة الذي يريد متعاطوها منحها لها وللمقاصد التي يرمون إليها من ورائها. غير أنه ينبه في غير ما موضع واحد، أن ليست كل علوم الدنيا قابلة لأن تكتسب قيمة إذا اجتمعت بعلوم الدين واقترنت بها، فهناك علوم تخرج عن المعقول العقلي، وبطبيعة الحال، تخرج كذلك عن المعقول الديني، لأن كل ما هو معقول عقلاً، فهو معقول شرعاً. لذا فهي علوم مذمومة، دون أن يعني ذلك أننا معفون من دراستها. فدراستها لازمة للاطلاع على ترهات أصحابها، إنها علوم مذمومة لأنها تخرج عن ثابت من ثوابت الفكر الديني الاسلامي، وبالتالي عن أوائل العقل والحس والبديهة، ألا وهو أن الله خلق العالم أنواعا وطبائع تخضع لسنن ثابتة لا تتبدل الا بأمره هو، وأن المخلوقات ثابتة «فاعلموا أسعدكم الله بتوفيقه أن من رأيتموه يدعي علم الموسيقى واللحون وعلم الطلسمات، فإنه منحرف كذاب ومشعوذ وقاح، وكذلك من وجدتموه يتعاطى علم الكيمياء، فإنه قد أضاف إلى هذه الصفـات الذميمة التي ذكرناها استئكال أموال الناس واستحلال التدليس في النقود وظلم من يعامل في ذلك، والتغرير بروحه وبشرته في جنب ما يعاني من هذه الرذيلة، فإن العلمين المذكورين أو وان كانا قد عدما وانقطعا البتة، فقد كانا موجودين دهوراً، وأما هذا العلم الذي يدعونه من قلب جوهر الفلز، فلم يزل عدماً غير موجود وباطلاً لم يتحقق ساعة من الدهر، إذ من المحال قلب نوع إلى نوع ولا فرق بين أن يقلب نحاس إلى أن يصير ذهباً أو قلب ذهب إلى

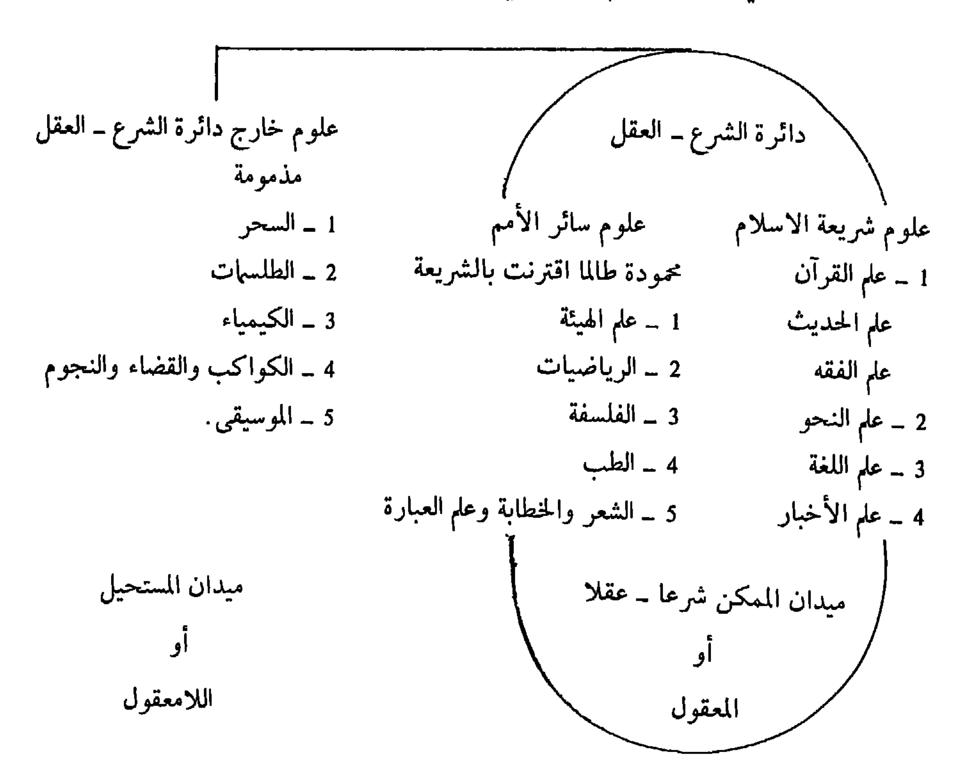
(728) مراتب العلوم. ص 90.

(729) نفس. ص 74.

أن يصير نحاساً، وبين قلب انسان إلى أن يصير حماراً أو قلب حمار إلى أن يصير انساناً، وهكذا سائر الأنواع كلها، وهذا ممتنع البتة »[730].

فكل العلوم علوم تندرج في اطار المعقول، ما عدا تلك التي تنكر وجود سنن طبيعية ثابتة، وهنا ينتقد بعض أهل الديانة « الذين يزدرون سائر العلوم » معتبرا ذلك تجنياً على الشرع نفسه، لأن كل ما جاء فيه معقول، والمعقول لا يتعارض والمعقول، سواء كان مصدره النقل أو العقل، أما اللامعقول والذي هو أساس الغنوص، فإنه خارج دائرة الشرع ـ العقل.

ويمكننا أن نعطي لذلك، الرسم التوضيحي التالي:



وكي تتجلي لنا خصوصية هته النظرة، يكفي الرجوع إلى تصانيف العلوم الاسلامية الأخرى التي وضعها الفلاسفة كالكندي والفارابي وابن سينا واخوان الصفا والغزالي. فإن ما يطغى عليها هو الطابع الثنائي التقابلي، التوفيقي القائم على دمج علوم الشرع في علوم العقل ودمج الدين في

(730) نفس. ص 60.

الفلسفة والفلسفة في الدين، وهو طابع ثنائي مصدره الاعتقاد أن طلب الحقيقة لذاتها من نصيب الحكمة أو الفلسفة أو الصناعة الالهية أو العلم اللدني. أما باقي العلوم الأخرى فان قيمتها لا تتعدى الجانب العلمي، ولما كانت الشريعة وعلومها تهتم في قسم كبير منها بالعبادات والمعاملات، فان موضوعها ذلك، اعتبر أقل مرتبة من الناحية الانطلوجية التي يحتل فيها الرتبة العليا العلم الالهي باعتباره أسمى العلوم النظرية، لهذا حشرت ضمن الجانب العملي واعتبرت علوماً عملية لا تتجاوز أهدافها تدبير النفس وتدبير المدنية. ونظر إلى الوحي على أنه ما يستفيده النبي عن العقل الفعال بواسطة المخيلة، بينما الفلسفة هي ما يستفيده العقل من حقائق من العقل الفعال. فما في الدين، مثالات لما في الفلسفة، وهذا ما يسمح بتأويل الخطاب الديني تأويلاً فلسفيا والاعتقاد بأن له باطناً غير ظاهره.

هذا ما ترفضه الظاهرية، انها ترفض كذلك النظر إلى الدين والفلسفة على النحو الذي نظرت به اليهما فلسفات التوفيق والدمج. ليس الشرع مثالات لما في الفلسفة، بل هو بيان قائم الذات مثلما أن الفلسفة علم قائم الذات أساسه العقل والبرهان. يؤخذ الدين بالنبوة ومنها، أما الفلسفة فبالعقل. لكن الشرع في اتفاق دائم مع العقل، وأهداف الفلسفة هي نفس أهداف الشريعة رغم اختلاف منهجيها وطريقتها، وانفصالها الجذري بعضها عن بعض.

وهذا ما يسمح باقامة علاقة جديدة بينهما، تحافظ لكل منهما على كيانه المنفصل، وتسمح بتأسيس الشرع، ودعمه بالعقل، وهذا ما تجلى في محاولة فقيه قرطبة تعريب المنطق كي يصلح كأداة يقام بها الفقه على القطعيات لا الظنيات، وذلك من خلال تعويض قياس الفقهاء التمثيلي، بالقياس المنطقي الاستنتاجي. هذا ما تجلى أيضاً في تأكيده على صلاحية الاستدلال العقلي في اثبات حدود العالم ووجود الخالق... وضرورة باقي العلوم كالطب والفلك في ضبط المواقيت وتحديد العلل... وكل ذلك مما يحتاجه الفقه...

ان الهوس الذي هيمن على فقيه قرطبة ووجهه هته الوجهة، هو محاولة بناء الشرع على القطع لا على الظن، بناء أصول الفقه على الاستنتاج والاستنباط المنطقيين لا على القياس التخميني الظني والقائم على قياس الغائب على الشاهد.

خلاصة
من الظن إلى القطع

في الصفحات الأولى من كتاب « فصل المقال » لابن رشد ، نعثر على تمييز يقيمه هذا الأخير ، بين القياس العقلي اليقيني ، أو قياس الفلاسفة ، وبين القياس الفقهي الظني . انه تمييز « على الطريقة الحزمية » ينبىء عن اعجاب فيلسوف قرطبة ، بفقيهها ، وعن تنويه به وثناء على « طريقة ابن حزم الجيدة »[731] . وهذا ما مكن بعض الباحثين المرموقين من التأكيد على أن لدى ابن رشد تفتحا على الظاهرية ، وهو تفتح لا يعقل تصوره لدى مالكي آخر . ولقد اتخذ صورا ومظاهر عديدة ومتعددة ، من أهمها ، محاولة اقامة أصول الفقه على القطعيات لا الظنيات ، والنظر إلى قياس الفقيه على أنه « قياس ظني » و « لم يجز أن نترك شرعاً وجب العمل به ، بظن لم نؤمر أن نوجب النسخ به » وذلك أن « العمل ما لم يجب بالظن ، وإنما وجب بالأصل المقطوع به » .

نحن اذن أمام سعي دؤوب نحو خلق جهاز فقهي متماسك الأجزاء ومرتكز على العقل ، وأمام حرص على تلمس الموضوعية واليقين[732] نستشف منها نية واضحة في تأسيس علم أصول الفقه على القطعيات والبرهان وشغفا بالتأسيس العقلي له . ويدخل ذلك في اطار روح الاجتهاد ، لا الاجتهاد داخل مذهب معين فحسب ، بل الاجتهاد المطلق كذلك والذي يجعل الفقيه يخرج عن مذهبه أحياناً ليعانق آراء قالت بها مذاهب أخرى طالما وأن ثمة دليل على صحتها ، انها روح هبت على الأندلس منذ القرن الخامس الهجري ، وحمل لواءها ابن حزم . وهذا ما يخول لنا القول بأن الظاهرية لديه تعكس « تصورا وحدويا » للاسلام ولأصوله وينابيعه رغم الاختلاف الظاهر بين أئمته ، ما داموا يصدرون جميعاً عن نفس المصدر . فليست أقوال أبي حنيفة ومالك والشافعي متفاضلة ، وبعضها أولى أن يلتفت إليه من بعض ، بل يجب أن تعرض جميعاً على القرآن والسنة ،

(731) ابن رشد ـ فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال . ضمن فلسفة ابن رشد ـ بيروت . 1978 ص 14-16 وخصوصا . ص 20 . بداية المجتهد ونهاية المقتصد . بيروت . 1978 ج 1 . ص 88 . وأنظر : ـ الأستاذ عبد المجيد التركي ـ مكانة ابن رشد الفقيه من تاريخ المالكية بالأندلس . أعمال ندوة ابن رشد ـ الرباط . 1978 . ص 162 .

(732) عبد المجيد التركي . نفس . ص 163 .

وما صح منها، فهو الأصح[733]

ولا يمكن فهم الموقف المعتدل والمتفتح لكبار المالكية في القرن الخامس الهجري إلا في هذا الاطار، ونقصد به موقف «ابن عبد البر» و«الباجي» و«ابن السيد البطليوسي» (444-521 هـ) الذين حاولوا أن ينزعوا عن الانتماء المذهبي للمالكية طابع الجمود والتقليد ليعطوه طابع الدليل والحجة والاجتهاد، مع محاولة ارجاع الاختلاف إلى أنه اختلاف في الفهم والنظر، لأصول واحدة يلتقي فيها الجميع. فقد ألف ابن عبد البر كتاباً هاماً، هو الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء»[734]، حاول أن يذكر فيه «عيونا وفقرا [يستدل] بها على موضعهم من الامامة في الديانة، ويكون ذلك كافيا مختصرا ليسهل حفظه ومعرفته والوقوف عليه والمذاكرة به من ثناء العلماء بعدهم عليهم وتفضيلهم لهم واقرارهم بامامتهم»[735].

أما «البطليوسي»، فقد وضع كتاباً هاماً تحت عنوان «الإنصاف في التنبيه على الأسباب، التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم»[736]. أثبت فيه **أن الاختلاف بين المختلفين في الحق، لا يوجب اختلاف الحق في نفسه**، وإن الاختلاف ليس، في حد ذاته، ظاهرة مشينة، بل المشين، هو أن ينقلب إلى تعصب مذهبي، مقيت وإلى تقليد ذميم، يسد على البصر منافذ المعرفة وطريق الحق، ويعميه عن الصواب في اجتهادات الآخرين الذين قد لا ينتمون إلى مذهبنا، إذ الشائع لدى أكثرية الفقهاء والعلماء، أن كل نص يخالف قول الصاحب أو الشيخ، إما باطل أو يجب تأويله[737].

أما الباجي، فلئن كان لم يترك مؤلفا من نوع «الانتقاء» أو «الانصاف» فان مواقفه الفقهية والأصولية، وحتى الكلامية، كانت أكثر انفتاحا بالمقارنة مع اتباع المذهب المالكي أو الأشاعرة. فضلاً عن أنه في كثير من المسائل الأصولية الساخنة، تبنى آراء شبيهة بتلك التي نصادفها لدى ابن حزم[738]. وما هو أهم من هذا وذاك أن **لابن حزم نفسه كتابا في شرح موطأ مالك**، حسب ما يقوله «القاضي عياض» و«حاجي خليفة» و«الذهبي» و«المقري» وآخرون...[739].

---

(733) ابن حزم - رسالتان في الرد على المالكية. ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي. بيروت. 1981. ج 3. ص 89.

(734) ابن عبد البر النمري - الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء مالك والشافعي وأبي حنيفة (القاهرة، 1350 هـ). مصور في بيروت. (د. ت).

(735) نفس. ص 9.

(736) ابن السيد البطليوسي - الانصاف. تحقيق محمد رضوان الداية. دمشق 1974.

(737) نفس. ص 171 وما بعدها.

(738) يبطل الباجي دليل الخطاب كابن حزم. أنظر له كتاب الحدود في الأصول. بيروت. 1973. ص 50-51. كما يرى أن خبر الواحد يوجب العلم والعمل. ص 61-62. ولا تستلزم في العقائد، ضرورة النظر في الايمان، خلافا لجميع الأشاعرة... أنظر مقدمات ابن رشد الجد. القاهرة. «د. ت». ص 37..

(739) ترتيب المدارك. 2 / ص 84. حاجي خليفة. كشف الظنون. استانبول. 1941. 2 / ص 1907 - الذهبي - تذكرة الحفاظ. 3 / ص 1152. سير النبلاء. ص 33. المقري. النفح. 1 / ص 365.

بل ان طريقته في تبويب مؤلفه الفقهي الهام « المحلى »، لم تختلف عن طريقة فقهاء الأندلس في ترتيب أبواب مؤلفاتهم الفقهية، حيث اتباع الأبواب المتعلقة بالعبادات، بكتاب الحج ثم بكتاب الجهاد اقتداء في ذلك بكتاب « الموطأ » و « المدونة »[740].

ان السمة الجديدة التي طبعت البحث الفقهي المالكي في الأندلس ابتداء من نهاية القرن الثالث الهجري حتى القرنين الخامس والسادس، هي سمة تتميز بنبذ التقليد والأخذ بالاجتهاد والنظر، ودراسة علم الحديث، وافساح المجال أكثر للآثار والسنن، واعمال روح النقد، واقامة الفقه وأصوله على القطعيات بدلا من الظنيات. وهذا هو سر النفحة العقلانية التي طغت على مؤلفات بعض أصوليي هته الفترة: انها عقلانية أرادت أن تضفي الطابع القطعي البرهاني على أصول الفقه وغيره من العلوم الدينية.

وقد ساهم ذلك في خلق جو من التجانس والتماثل في مستوى الرؤية والمعالجة، بل وحتى في المواقف.

وهذا ما يفسر لنا ما نشهده في كتاب « البداية » لابن رشد من تزايد في الاهتمام بالظاهرية وبالاجتهاد المطلق ومن سعي نحو المزيد من التفتح والتوسع العلميين وتوق إلى الموضوعية والمنطق والعقل والتنظيم الفكري، إلى حد يصح معه القول « إننا مع الحفيد الفيلسوف، ابتعدنا كل البعد عن الجد القاضي الفقيه الذي كانَ قد أصدر فتوى لرد شهادة الظاهري ولو كان عدلاً ثقة، معتبراً إياه مبتدعاً ان أبطل القياس كأصل من أصول التشريع »[741]، ومن « أهل التعطيل والزيغ »[742].

ففيما يخص القياس الشرعي، واللفظ الخاص يراد به العام، يميز ابن رشد بينهم تمييزاً مفاده أن الثاني من باب السمع، ويقوم على دلالة اللفظ، أما الأول، فيكون على الخاص الذي أريد به الخاص فيلحق به غيره أعني المسكوت عنه يلحق بالمنطوق به من جهة الشبه الذي بينهما لا من جهة دلالة اللفظ» وهو صنفان، قياس شبه وقياس علة.[743] وإذا كان اللفظ الخاص يراد به العام، والقياس الشرعي، « يتقاربان جداً ويلتبسان على الفقهاء كثيراً »، فان ابن رشد يعطي الحق للظاهرية إذ تنازع في القياس، أما دلالة اللفظ فلا يمكنها أن تنازع فيها لأنها نوع « من خطاب العرب ».

وتظهر النسمة الظاهرية في موقف ابن رشد من الإجماع، فهذا الأخير في رأيه « ليس أصلاً مستقلاً بذاته »[744]. وإذا كان المعتاد من الفقهاء في إقامتهم حجية الإجماع سوق آيات

(740) R. Brunschvig-Averroes juriste-In. Etudes d'Islamologie. T. 2. P 171.

(741) عبد المجيد التركي – مكانة ابن رشد. ص 162.

(742) ابن رشد الجد – المقدمات الممهدات. القاهرة (د. ت). ص 21.وأيضاً: الونشريسي – المعيار المعرب. ج. 2/ ص 341. حيث يوجد نص الفتوى.

(743) البداية.1/ ص 3. (744) البداية.1/ ص 5.

وأحاديث، أي الاعتماد على النقل، فإن ابن رشد، يقيم دلائل عقلية على حجيته. فلو كان الإجماع لا يستند إلى نص لكان شرعاً زائداً. ويذهب إلى أنه إذا اعتمد الإجماع » وجوباً على نص أو على تأويل له ولم يكن قطعياً نقل الحكم من غلبة الظن إلى القطع ».

على أنه في كتاب « فصل المقال » يؤكد على الطبيعة الظنية للإجماع لذا « لا يقطع بكفر من خرق الإجماع » كما صرح بذلك أئمة النظر.[745] ذلك أن « الإجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني، كما يمكن أن يتقرر في العمليات. انه ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في مسألة ما في عصر ما إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً أو أن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا، أعني معلوماً أشخاصهم، ومبلغ عددهم، وأن ينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم فيها نقل تواتر، ويكون، مع هذا كله، قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر وباطن وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم عن أحد لأن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة ».[746]

وفي هذا، كما يلاحظ، تعليل لعدم قطعه بكفر من خرق الإجماع. وهو تعليل لا يخلو من نفحة ظاهرية حزمية. وهي نفحة تتجلى بصورة أقوى في موقف ابن رشد من المالكية بخصوص إجماع أهل المدينة الذي اعتبره هؤلاء الأخيرون كنوع من الإجماع العام. أو « من باب الإجماع »، و « ذلك لا وجه له: فان إجماع البعض لا يحتج به، وكان متأخراً وهم يقولون انه من باب نقل التواتر، ويحتجون في ذلك بالصاع وغيره مما نقله أهل المدينة خلفاً عن سلف، والعمل **إنما هو فعل لا يفيد التواتر إلا أن يقترن بالقول، فان التواتر طريقه الخبر لا العمل، وبأن جعل الأفعال تفيد التواتر، عسير، بل لعله ممنوع**،(...)وبالجملة، العمل، لا يشك أنه قرينة إذا اقترنت بالشيء المنقول إن وافقته أفادت به غلبة الظن، وإن خالفته، أفادت به ضعف الظن، فإما هل تبلغ هذه القرينة مبلغاً ترد بها أخبار الآحاد الثابتة، ففيه نظر، وعسى أنها تبلغ في بعض، ولا تبلغ في بعض لتفاضل الأشياء في شدة عموم البلوى بها »[747].

ان عمل أهل المدينة، في نظر ابن رشد، قرينة لترجيح بعض الأحاديث، لكنه يظل، رغم كل شيء، بعيداً تمام البعد عن أن يكون إجماعاً.[748]

هكذا نرى أن ابن رشد، انتقد القياس الفقهي مميزاً بينه وبين القياس العقلي اليقيني أو القطعي، كما اعتبر الإجماع ليس أصلاً مستقلاً بذاته، ولا يتقرر في النظريات بطريق يقيني لعدم انحصار المجمعين، كما هاجم المالكية في قولها بأن عمل أهل المدينة نوع من الإجماع العام. وهذا ما أباح لنا القول بوجود نفحة ظاهرية في كتاب ابن رشد الفقهي « بداية المجتهد » وحتى في

(745) ابن رشد ـ فصل المقال. ص 21.

(746) نفس.

(747) ابن رشد. البداية.1/ ص 174.

(748) عبد المجيد التركي ـ نفس. ص. 163.

باقي كتبه الأخرى ومن بينها « فصل المقال »، وما خول لنا أيضاً ربط فيلسوف قرطبة بفقيهها.
لا نريد بذلك اثبات التأثير والتأثر، في معناهما الميكانيكي التعاقبي الخطي الضيق، بل نريد التأكيد على وجود مشروع ثقافي واحد، عبر عن نفسه في البداية مع ابن حزم، لكن صيغة تعبيره كانت خجولة، كبلتها الأوضاع والظروف السياسية للأندلس في عهد الفتنة وسقوط الخلافة، فمنعتها من الإفصاح عن نفسها بحرية. لذا بقي المشروع مشروعاً، ينتظر من ينجزه، كما ينتظر ظروفاً مواتية يستطيع أن يستكمل نفسه فيها كمشروع، وهذا ما سوف يتم فيما بعد وعلى مراحل، مع كل من ابن باجة وابن تومرت ثم ابن رشد.

لنحاول التأكد من وحدة المشروع النظري ذلك، من خلال تناولنا لموقف ابن حزم من مدارس علم الكلام، ولنقده لإشكالية علم الكلام، ورده على بعض الفلاسفة.

الباب الثالث

الفصل بين الدين والفلسفة ونقد إشكالية علم الكلام

ويتضمن الفصول التالية:

- **تمهيد**
- **الفصل العاشر: العلم والفلسفة في الأندلس.**
- **الفصل الحادي عشر: «الرد على الكندي الفيلسوف» ونقد فلسفة الرازي الطبيب.**
- **الفصل الثاني عشر: في أصول المنهج الكلامي: قياس الغائب على الشاهد.**
- **الفصل الثالث عشر: نقد مسلك المتكلمين.**
- **الفصل الرابع عشر: نقد علم الكلام بين الظاهرية والحنبلية الجديدة.**
- **خلاصة.**

تمهيد

ركزت كتب التراجم القديمة في حديثها عن ابن حزم، على الإشارة إلى مواقفه الفقهية والأصولية، وإلى مذهبه الظاهري. لكنها التزمت الصمت عن مواقفه العقائدية والكلامية. ورغم أن بعض كتبه الهامة، «كالمحلى»، تضمنت بياناً لعقيدته «الكلامية»، فإنها لم تستقطب انتباه المؤلفين القدامى وتنبههم إلى أن للمذهب الظاهري، المعروف عادة بأنه مذهب فقهي، جانباً آخر، يتعلق بالمسائل الكلامية.

لقد اتجهت إهتمامات القدامى، إلى بيان تبعية ابن حزم لداود في المسائل الفقهية، مما جعلهم يسقطون في وهم الاعتقاد بتطابق مذهبيهما: هذا مع أن داود لم يخض في المسائل الكلامية، ففيما عدا موقفه الشهير من «القرآن» والقائل بأن «لفظي به مخلوق»، لا نعثر على موقف آخر يستحق الذكر، بينما ابن حزم، خصص مؤلفات بكاملها، أو على الأقل فصولاً هامة منها لمناقشة مختلف الفرق الكلامية والنظريات الفلسفية.

ان ما لم ينتبه إليه هؤلاء، هو أن هناك وحدة في الموقف الحزمي تشمل الفقه والعقائد، مصدرها وحدة النسق الفكري لفقيهنا.[749]

(749) نعثر على ملامح هذا العيب المنهجي لدى الدارسين العرب المحدثين أيضاً، فهم وأن كانوا يوردون أحياناً مواقف ابن حزم الكلامية، إلا أنهم يفعلون ذلك من منظور تجزيئي، لا يدرك وحدة الموقف النظري. أنظر على سبيل المثال:
- محمد أبو زهرة - ابن حزم...ص 207 وما بعدها.
- زكريا إبراهيم - ابن حزم الأندلسي. ص 156 - 179.

كما أن البعض منهم، اتجهت محاولاته إلى الإشادة بمواقف ابن حزم الكلامية والفلسفية كمفكر أصيل انتبه إلى ما لم ينتبه إليه غيره من المفكرين الغربيين أمثال «كنط»... وكان سباقاً إلى كثير من الآراء العلمية والنظريات الفلسفية التي تزخر بها كتبه.

وتؤدي مثل هته المقارنة التي تقفز فوق العصور والأزمنة، إلى الانصراف عن الموضوع الحقيقي، والجري وراء تصيد مظاهر النبوغ والريادة، علاوة على ما في هذا المسعى من خطورة، من حيث أنه لاينظر إلى الفكر الحزمي كنسق متكامل وموحد، فانه ينظر إلى بعض آرائه في استقلال وانفصال تام عن باقي آرائه في الميادين الأخرى. كما ينتقي بعض العبارات أو المواقف ويعزلها عزلاً، مستدلاً منها استدلالات لا علاقة لها بالفكر الحزمي وسياقه الحقيقي. وهنا=

= يتمثل الانصراف عن الموضوع الحقيقي حيث انتزاع العبارات أو القضايا انتزاعاً بدافع البرهنة على السبق والنبوغ والعبقرية، والتركيز على جانب واحد.

أنظر على سبيل المثال:

- عمر فروخ - عبقرية العرب في العلم والفلسفة. بيروت(1945).ط1952.2.ص106 - 111.

- عمرفروخ -ابن حزم. بيروت. 1980.ص161 - 164.

أما فيما يخص المستشرقين، فان موقفهم، يتسم بعمق نسبي. «غولد تسيهر»، صاحب أول دراسة حول ابن حزم، ينطلق، في تناوله للمواقف الكلامية لفقيهنا، من مسلمة أشار إليها في مقدمة دراسته، مفادها أن الملامح المميزة لها، لا تختلف عن تلك التي تميز مواقفه الفقهية والأصولية، وهذا يعني وجود وحدة في الموقف، تشمل الفقه والكلام، خصوصاً وأن ابن حزم، يكرر،في نظره، ويعيد نفس المبادىء الكلامية، ذات الحجج التي ضمنها مؤلفاته الفقهية. وعليه فان مذهبه الظاهري، لا يقف عند حدود المستوى الأصولي الفقهي، بل يمتد ليشمل الجانب العقائدي الكلامي أيضاً. وهنا يكمن جانب الجدة في مذهبه، ان قورن بمذهب داود.

Goldziher - Die Zahiriten. S. 117.The Zahiris.P.111.

ان ابن حزم. أول من طبق أصول ومبادىء المذهب الظاهري على العقيدة، إذ لا يمكن الاستغناء عن كتاب «الفصل» في محاولة فهم تصوراته ومواقفه من المسائل الفقهية والشرعية. «فهو يعالج مسائل العقيدة الدينية انطلاقاً من نفس النظرة التي يعالج بها المسائل الفقهية والشرعية، أي أن موقفه الكلامي العام منسجم وموقفه الفقهي، وحتى عهده، لم توجد محاولة ترمي إلى إقامة تصور كلامي على أسس ظاهرية.

Goldziher.Die Zahiriten.S.156.The Zahiris.P.170

فما يجعل دراسة «غولد تسيهر» تتسم بالتقدم، بالمقارنة مع باقي الدراسات، هو أنها أدركت مظاهر الخصوصية في موقف ابن حزم الكلامي، وهو أمر يندرج في إطار أشمل. هو إطار البحث عن خصوصية الفكر الحزمي، الذي أشرنا إليه آنفاً.

يضاف إلى هذا، أن «غولد تسيهر»، تجشم عناء التنقيب عن مواقف ابن حزم من مختلف القضايا الكلامية، لا انطلاقاً من كتاب «الفصل» وغيره من المؤلفات الأخرى التي اقتصرت على العقائد، بل وأيضاً، انطلاقاً من كتاب «أبطال القياس» الذي ساد الاعتقاد منذ القديم، أنه كتاب تكاد قيمته في الميدان الكلامي، تربو على قيمة كتاب «الفصل»، بل يحاول «عولد تسيهر» جهد المستطاع تحديد طبيعة الموقف الكلامي الحزمي في مواجهته بالموقفين: الأشعري والمعتزلي، من كبريات المسائل الكلامية.

إذا اعتبرنا الجانب الذي خصصه «غولد تسيهر» في دراسته، للموقف الكلامي الحزمي، معزولاً عن الباقي، بدا لنا أنه جانب يتسم بالجدة والجدية أما إذا ربطناه بالباقي، فانه سيصبح منطبعاً بالطابع العام للأطروحة التي يريد تأكيدها ودعمها، ألا وهي أن المذهب السني، والظاهرية، كفرقة منه، استمرار للموروث الجاهلي المترسب في الإسلام، والقائم على تقديس الأعراف والتقاليد.

لا يتفق «بلا ثيوس» وهذا الرأي.

M.Asin Palacios - Abenhâzam de Cordoba y su historia critica de las ideas regigiosas, T, 1. Madrid.1927.P.146 - 183.

فهو يرى أن مواقف ابن حزم الكلامية، لا تتسم بنفس التشدد الذي طبع مواقفه الفقهية ومواقف السلف عامة، بل فيها انفتاح على المعطيات «الميلينية» ممثلة في الاعتزال من جهة، والمذاهب اليونانية كالافلاطونية والأفلوطينية من جهة أخرى. لذا كانت مواقفه الكلامية وسطاً بين الجمود الذي طبع المذهب المالكي والانفتاح الذي طبع المذهب الاعتزالي والفلسفة المسرية.. Ibid. P. 149 والمواقف الحزمية الخاصة بالتوفيق بين الحكمة والشريعة، تتفق ومواقف ابن رشد، لكنها تختلف معاً في أن ابن حزم يطرد امكانية استعمال العقل في تأويل نصوص الشريعة.. Ibid. P . 158 يضاف إلى هذا أن بلاثيوس، حاول تلمس عناصر الإشكالية الفكرية لابن حزم، معتقداً أن الأسس التي أقام عليها فقيهنا =

. . . .

موقفه الكلامي، هي ذاتها التي أقام عليها موقفه الفقهي: إنها أسس يمكن أن نجملها في التشبث بظاهر النص، وعدم تجاوز حدود اللغة، نبذ التقليد، ربط صلاحية العقل بالشاهد وسحب صفة الأهلية عنه حينما يتعلق الأمر بالغائب.

يسير في خطى «بلاثيوس»، المستشرق الاسباني «كروث هرنندث» الذي يؤكد أن أصول الفكر الفلسفي الحزمي هي الافلاطونية المحدثة وقد امتزجت بالعقائد الإسلامية، ثم المنطق الأرسطي. لذا كانت أفكاره الفلسفية أفكاراً توفيقية.

M. Cruz Hernandez - La filosofia arabe. P.163-190.

Historia del pensamiento en el mundo islamico. Vol. 2. P. 35-58.

لا على شاكلة أفكار الفارابي وابن سينا أو المعتزلة والأشاعرة. فابن حزم يرفض القياس حتى في الاعتقادات، إيماناً منه بوجود هوة بين الخالق والمخلوق. وثورة فقيهنا، تتجه حسب« هرنندث» ضد الموقف التوفيقي الأشعري، لأنه صيغة اعتزالية مموهة، لا تـدخل في حسابها الهوة الأنطلوجية القائمة بين الشاهد والغائب.

غير أن إيمان «كروث هرنندث» بوجود أصول يونانية فلسفية لمواقف ابن حزم، جعلته يقوم بقراءة وتحليل ميتافيزيقيين لمواقفه الكلامية، يعتمدان جهاز المفاهيم اليونانية دون تساؤل عما إذا كانت الإشكالية الحزمية قادرة حقاً على استيعابها، وقد قاده ذلك إلى الحديث عن «ميتافيزيقا ابن حزم» ويميز لديه بين «الماهية والوجود» وبين «الجوهر والعرض». وهي كلمات قوية شيئاً ما إذا عزلت عن السياق الجديد الذي وظفه فيها ابن حزم، وجردت عن مدلولاتها الجديدة. La Filosofia arabe. P. 172. Historia. P. 42 - 43.

حقاً، إن ابن حزم يستعمل أحياناً هته المفاهيم، لكن عزلها وانتزاعها من سياقها لديه، وربطها ربطاً آلياً «بأصولها» اليونانية، فيه مجانبة للصواب، فحتى في الوقت الذي يتبنى فيه ابن حزم، مثل هته المفاهيم، فإنه يفرغها من مضمونها الأصلي، ليشحنها بمضامين جديدة.

ويؤكد الأستاذ «أرنالديز» بدوره، على أن نفس المبادىء التي أرتكز عليها الموقف الظاهري الحزمي في الفقه والأصول، ثم اعتمادها فيما يخص المسائل الكلامية. ذلك أن اتخاذ اللغة حكماً في البت في الخلافات الفقهية والنزاعات الكلامية، كان بمثابة الطريق السهل الذي يمكن به ابن حزم من تجاوز العديد من القضايا الكلامية والفلسفية الشائكة، والسخرية من علم الكلام.

R.Arnaldez. - I.Hazm Encyclopédie de L'Islam (2e ed).P. 821.Grammaire et théologie.. P.261.

وفي محاولته استشفاف ملامح الموقف الكلامي الحزمي، مال إلى حشره ضمن التيار السني النصي الذي تمثل الأشعرية صيغته النهائية. وتبعاً لذلك، حاول تحديد طبيعة الموقف الحزمي في ارتباطه بالموقف الأشعري مؤكداً على التقائهما في نقط عديدة لكونهما يصدران عن نفس الإشكالية ومرجعاً اختلاف بعض النتائج التي توصلا إليها إلى كون الأشعري أكثر اعتدالاً ومرونة من حيث أنه يؤمن بقيمة الاشتقاق اللغوي وهذا ما جعل موقفه من الصفات الإلهية، مخالفاً لموقف ابن حزم فيما بعد، لا سيما وأن هذا الأخير يبطل الاشتقاق معتبراً الصفات أسماء وليست أفكاراً أو معاني.

ويكرر «أرنالديز» هذا الرأي، لا بصدد الأشعري وحده، بل وأيضاً بصدد الباقلاني Ibid. P. 268 et 274. معتقداً أن «كل ما يقول به الباقلاني، فيما عدا القياس، شبيه بما يقول به ابن حزم». Ibid. P.275

لن نناقش هته الأطروحة العامة والهامة التي يريد الأستاذ «أرنالديز» الدفاع عنها، إلا أننا نؤكد على أن المشروع الثقافي لابن حزم والمشروع الأشعري مشروعان متباينان، كما أن مطامحهما الإيديلوجية متناقضة. وإغفال دور السياسة متمثلة في الصراع على مناطق النفوذ بين الدولة العباسية والدولة الأموية بالأندلس. لهذا، فالاختلاف بين ابن حزم والأشعري هو في نظرنا اختلاف أعمق وأكثر من أن يكون مجرد اختلاف في الموقف من الاشتقاق: اثباته أو إبطاله، كما يتجاوز كافة الاعتبارات ذات الصلة باللغة ونظرية اللغة.

وعليه، فإن محاولتنا تتحد في النظر إلى موقف ابن حزم الكلامي والفلسفي في ارتباطه بالموقف الفقهي الأصولي، فثمة إشكالية محددة، حكمت الخطاب الحزمي، وحددت وجهته، سواء في الفقه أو الكلام أو النحو أو اللغة... كما أعطته سمات خاصة به، لا يمكن فهمها إلا في إطارها كإشكالية أفرزت مفاهيم أساسية نعتبرها بمثابة الركائز التي يقوم عليها النظام الفكري الحزمي في مختلف نواحيه ومناحيه.

غير أننا سنكون ملزمين في البداية بربط الموقف الكلامي والفلسفي الحزمي بالمناخ الفكري العلمي والفلسفي للأندلس وبالينابيع الثقافية التي غرفت منها الأندلس إذ لا يمكن فهمه فهما جيداً إلا في ارتباط بكل ذلك.

الفصل العاشر

العلم والفلسفة في الأندلس

1 ـ تكوين الفكر الأندلسي

يجمع كافة الدارسين والباحثين على أن الفكر الفلسفي، لم يظهر بالأندلس، بكيفية صريحة ومكشوفة، مثلما ظهر في المشرق، بل اتخذ مسالك وطرقا ملتوية ومموهة[750]. ويعثرون على تفسير تلك الظاهرة الفريدة من نوعها، في « جمود » و « تزمت » الأفكار الدينية الوافدة، خصوصا الأفكار الفقهية المالكية التي طبعت الحياة الثقافية في الأندلس بطابع خاص وأعطتها سمة معادية لكل تجديد، وتميل إلى الوحدة وكراهية الاختلاف[751].

فلأسباب تاريخية وحضارية وسياسية، بقيت الأندلس، الأرض الاسلامية الأكثر تمسكاً بالسنة، رغم أنها كانت أبعدها جميعاً عن مهبط الرسالة. ورغم أن ثقافة الأندلس في بدايتها كانت ثقافة من الشرق، فإن « البدع » الـتي عرفها هذا الأخير، لم تنتشر بكثرة وبصورة علنية في الأندلس والغرب الاسلامي عامة. « فقد أدرك فقهاء السنة المالكيون بغريزتهم وحسهم، أن الحياة السياسية للاسلام في الأندلس، أساسها ومرتكزها وحدته العقائدية »[752]، لذا قاوموا كل انحراف عن العقيدة السنية، كما قاوموا الفلسفة، وتصدوا لها بقوة. بل شنوها حربا على كل ما كان من شأنه أن يشكل منفذا يمكن أن تتسرب منه بعض البدع: من هنا، المنع الذي تعرض له كتاب « المعارف » لابن قتيبة و « مسند ابن أبي شيبة »...

غير أن هذا، لم يمنع مع ذلك ازدهار الثقافة الأندلسية وانتعاشها في صورة ثقافة دينية بلغت أوجها مع حركة التجديد التي نبعت من داخل الفقه المالكي نفسه وبدعم من أمراء بني أمية، والتي تسمى بحركة أهل الحديث. لقد كان للأندلس رواد ثقافة دينية أولى، جلهم من التابعين

(750) Asin Palacios-Aben masarra y su Escuela. Origines de la filosofia hispano-musulmana. Madrid 1914. P. 17-27.
M. Cruz Hernandez-La filosofia arabe. P. 148... Historia... P. 17

(751) أ. غـ، بلنثيا ـ تاريخ الفكر الأندلسي. ص 323-324.

(752) M. Asin Palacios-Aben masarra... P. 19.

الذين وفدوا مع جيوش موسى بن نصير.

تذكر المراجع من بينهم « حنش بن عبد الله الصنعاني » (المتوفي سنة 100 هـ) وعلي بن رباح (المتوفي سنة 117 هـ)، كما تذكر أسماء أخرى... وإذا كنا نتحفظ من الكثير مما ورد في تلك المراجع، فإننا نؤكد مع بعض الباحثين على أن هؤلاء الرواد، دخلوا الأندلس بهدف الدعوة إلى الاسلام والجهاد، ومعهم انغرست البذور الأولى للورع والزهد [753]. الذي سيلعب دورا بارزاً في الفكر الأندلسي مع أهل الحديث ثم مع المتصوفة فيما بعد [754]، فأثرهم في الثقافة الدينية بالأندلس، سار في هذا الاتجاه، اتجاه نشر الزهد، إلى حد أن المستشرقين الاسبان، يعتقدون أن هؤلاء الزهاد الأوائل، أسسوا مراكز للعبادة والمرابطة والجهاد، استقطبت أتباعا ومريدين، ثم ما لبثت أن تحولت إلى مراكز للتصوف شبيهة بالأديرة المسيحية، بل ان « بلاثيوس »، لا يتورع عن ارجاع أصول الزهد إلى ما كان عليه الرهبان في أديرتهم، معتقداً أن اسلام المتصوفة « اسلام أضْفِيتْ عليه السمة المسيحية » [755]...

لن نولي لهذا الرأي كبير قيمة، كما لا نعتبر زهد هؤلاء الرواد الأول، لعب دورا أساسياً في ازدهار الفكر الأندلسي في الفلسفة، ذلك أن الزهد والورع، رغم كل شيء، تجربة شخصية غير قادرة على أن ترقى الى المستوى النظري المجرد، مستوى المذهب والنسق مالم تتشبع بمعطيات التفكير الفلسفي، وما لم تتسرب إليها عناصره بينما هته الأخيرة، لا زالت لم تظهر بعد ولم تعرف طريقها الى التكون.

وأهم المسالك التي تسربت منها الثقافة الفلسفية إلى الأندلس، هي التشيع والاعتزال والعلوم القديمة.

1 ـ التشيع:

نؤكد هنا مع الأستاذ « محمود علي مكي » [756] على أن الأندلس، كانت منذ مجيء عبد الرحمن الداخل، أموية النزعة، لذا لم يكن التشيع فيها قويا كما كان في المشرق الذي أصيبت فيه الحركة الشيعية بخيبة أمل كبرى بعد أن استأثر العباسيون، أبناء عم العلويين، بالحكم لأنفسهم واضطهدوا هؤلاء الآخرين. ونجد أن عبد الرحمن الداخل تحسبا لكل تَقَوٍّ يمكن أن تعرفه الدعوة للشيعة في الأندلس والمغرب كتعويض عن فشلها في المشرق، وجه كل طاقاته نحو اخماد الثورات التي تدعو للهاشميين أو العلويين أو العباسيين، غير أن الأندلس رغم كل ما بذله امراؤها من

(753) الدكتور محمود علي مكي ـ رواد الثقافة الدينية الأولى بالأندلس ـ مجلة البينة. أكتوبر ـ نونبر. 1962 . ص 53.

(754) M. Cruz Hernandez-La filosofia. P. 151. Historia... P. 19-20.

(755) M. Asin Palacios-Aben masarra... P. 27-28.

(756) محمود علي مكي ـ التشيع في الأندلس ـ صحيفة معهد الدرسات الاسلامية ـ مدريد. عدد 1-2, 1954 ص 96.
ابن عذاري ـ البيان المغرب. 2 / ص 54-55.

جهد لحمايتها من العدوى الشيعية، عرفت مركزين شيعيين، كانا مصدرا للثورات:

1 ـ الأسر الشيعية العربية التي جاءت إلى الأندلس وحافظت على ولائها الشيعي الذي كانت عليه في المشرق.

2 ـ القبائل البربرية، هذا المصدر أهم من الأول، باعتبار أن التشيع بالنسبة لهته القبائل، كان صيغة نظرية وسياسية للاحتجاج على الحيف الاجتماعي الذي كان يشعر به البربر.

لقد اتخذ التشيع في الأندلس صورة معاداة للعرب، شأنه في ذلك شأن التشيع في الشرق الذي اعتنقه الموالي من الفرس. أكبر ثورة شيعية قضت مضجع عبد الرحمن الداخل طيلة فترة امارته التي دامت أربعاً وثلاثين سنة (138-172 هـ) هي ثورة «ابن عبد الواحد المكناسي» التي استمرت من 151-160 هـ، وكل ما ترويه المصادر عن عقيدته الشيعية، أنه كان يدعي أنه فاطمي[756] من ولد علي.

عرف شرق الأندلس ثورة أخرى سنة 237 هـ، لم تذكر المراجع متزعمها، لكنها تشير إلى أنه ادعى النبوة وتـأول القرآن. وكان من شرائعه النهي عن قص الشعر، وتقليم الأظافر. «وهذه النزعة الى تأويل القرآن، تدل على أنه كان متأثرا إلى حد ما بالدعايات الباطنية التي سبقت تكوين الفاطمية»[757]. ويعتقد «بـلاثيوس» بوجود تشابه بين تعاليم النهي عن قص الشعر والأظافر وبين التعاليم الفيثاغورية[758].

ومن اكبر الثورات الشيعية التي عرفتها الأندلس، في فترة بلوغ الدعاية الفاطمية أوجها، وتمكن عبيد الله المهدي من تأسيس دولته، هي ثورة عمر بن حفصون في جنوب الأندلس ودامت ربع قرن (275 هـ ـ 300 هـ)، لكن المؤرخين لا يتفقون حول طبيعة أفكاره وحقيقتها. فابن حزم يعتبره أحد الموالين لدولة الأدارسة بالمغرب خصوصا للقاسم بن ابراهيم الادريسي، فقد كان ابن حفصون، يخطب له على المنابر[759]. بينما يرى لسان الدين بن الخطيب. انه كان يدين للفاطميين بالولاء والطاعة. غير أن المؤرخين لا يختلفون حول طبيعة ثورة شيعية بالأندلس، تزعمها «أحمد بن معاوية القط» سنة 288 هـ. فقد كان متأثرا بالدعاية الفاطمية اذ تسمى بالمهدي، وعمل على بث دعايته داخل برابرة الأندلس، ويستفاد مما ترويه المصادر عن التنظيم الشيعي الذي نهجه، أنه كان تنظيما شبيها بذلك الذي سارت عليه الاسماعيلية، كما يذكر «محمود علي مكي»، أنه اعتمد أسلوب التمويه والشعوذة واختلاف الكرامات للتأثير على أنصاره، فقد أظهر القدرة على الكرامات وأظهر الاحاطة بالعلوم، فكان يتكهن لهم ويصطنع حيلا وشعوذات ليوهمهم أنها كرامات(760).

(757) محمود علي مكي ـ نفس ص 100.

(758) Asin Palacios-Aben masarra.. P. 30.

(759) ابن حزم ـ جمهرة أنساب العرب ص 44.

(760) محمود علي مكي ـ نفس ص 103. أيضاً ابن حزم. ـ الفصل. 5 / ص 8.

هذا عن التشيع كحركة سياسية، اما عنه كعقيدة ومذهب فلسفي، فيحدثنا ابن الفرضي[761] عن شخص يدعى ابن عيسى القرطبي المعروف بالأعشى (توفي سنة 221 هـ). ذهب سنة 179 هـ إلى العراق خلافا لزملائه الأندلسيين الذين كانت رحلتهم إلى العلم تقودهم إلى المدينة للتفقه على مالك بن أنس. وقد نقل إلى الأندلس كتب الشيعة كما ألف هو بنفسه كتبا في الدفاع عن الشيعة الزيدية كما يقول الشهرستاني[762].

كما تتحدث المصادر عن رجل يدعى عباس بن ناصح الثقفي الذي رحل الى العراق بايعاز من الأمير عبد الرحمن الثاني التماسا للكتب القديمة التي تعالج علوم الأوائل من طب وفلك وتنجيم... وكان على اتصال «بيونس بن الياس البرغواطي» الذي كان يدرس النجوم والكهانة، والمعروف أن الديانة البرغواطية، تستمد العديد من مبادئها وأفكارها من التشيع.

غير أن ما اتسم به التشيع في الأندلس هو التكتم والسرية خوفا من التعرض لاضطهاد الفقهاء والعامة. الا أن انتشار الدعاية الفاطمية في السنوات الأخيرة من القرن الثالث وبداية الرابع الهجريين، جعل الكثير من العلماء الأندلسيين يطلعون على الأفكار الشيعية بعمق، بل ان بعضهم اتخذ العقيدة الباطنية مذهبا له من أمثال ابن مسرة القرطبي (المتوفي سنة 319 هـ).

ولقد أصبح من قبيل المؤكد أن أفكار هذا الأخير، ذات طابع شيعي مشوب بالاعتزال والغنوص. ذلك أن ابن مسرة، درس بالقيروان في فترة كانت فيها خاضعة لحكم أبي عبد الله الشيعي، وفي فترة بلغ فيها نشاط الفاطميين الدعائي أوجه. كما أن تحليل أفكاره، يوقف الباحث على «أصول باطنية» يستند إليها مذهبه.

كيفما كان الحال، لم تسلم الأندلس، شأنها شأن باقي أقطار العالم الاسلامي آنذاك، من الدعاية الاسماعيلية الفاطمية، وتحدثنا المصادر عن شخصية شرقية، كانت مكلفة بالدعاية السرية للفاطميين بالأندلس، هي شخصية «أبي جعفر محمد بن أحمد بن هارون البغدادي»[763] ذات الميول العلمية والثقافية، فقد حمل معه كتب المعتزلة خصوصا الجاحظ، كما نشر الأفكار الاسماعيلية والاعتزالية.

غير أن الدولة الأموية قاومت الدعاية الاسماعيلية بتشجيع المذهب السني، وقد نجحت بالفعل في أن تجعل منه أساسا وقاعدة لوحدتها المذهبية الى حد أن الأفكار الشيعية التي تسربت، بقيت محدودة الانتشار.

وبعد سقوط الأمويين، وقيام ملوك الطوائف، عرف المجتمع الأندلسي نوعا من التصدع، ساعد على ظهور امارة شيعية، هي امارة الحموديين، لكن شيعيتها لم تكن متطرفة أو تقوم على

(761) تاريخ علماء الأندلس. 2 / ص 5. ترجمة رقم 1102.

(762) الملل والنحل. 2 / ص 26.

(763) أنظر - محمود علي مكي - نفس. ص 113. ابن الفرضي - تاريخ علماء الأندلس. 1 / ص 61.

أساس نظري فلسفي، كما هو الشأن بالنسبة للاتجاه الباطني الاسماعيلي، بل ان ارتكازها على العناصر البربرية واتسامها بطابع بربري شبيه بذلك الذي كانت عليه دولة الأدارسة بالمغرب، والتي ليست الدولة الحمودية سوى فرع منها، جعل الأندلسيين ينظرون إليها بمنظار عدائي يدخل في اطار الصراع التقليدي بين العرب والبربر في الأندلس.

غير أن تفكك الأندلس إلى دويلات، خلق نوعا من الحرية الفكرية والاباحية العقائدية، نظرا لأن ملوك الطوائف، أصبحوا، جريا منهم وراء دعم دويلاتهم واعطائها مظهرا من الازدهار والانفتاح، يعملون على استجلاب المفكرين والحاقهم ببلاطهم. وقد كان لهذه الحرية أثر في عودة كثير من العقائد الشيعية الى الظهور، دون أن تلاحقها المطاردة والاضطهاد [764].

وفي هذا الاطار، نجد أن بعض الدويلات الأندلسية، كدولة بني زيري الصنهاجيين بغرناطة الذين كانوا يدينون بالدعوة الحمودية عززوا دولتهم بعناصر يهودية نظرا لانعدام ثقتهم بالعرب، أو لكون اليهود، كانوا ذوي كفاءات فائقة في تناول الأمور الاقتصادية، وقد ساعد ذلك على ازدهار الثقافة الاسرائيلية في غرناطة. ويذهب الأستاذ محمود علي مكي، إلى أن التشيع، لما كان يحتوي على أصول يهودية، انغرست فيه منذ نشأته، لا سيما مع عبد الله بن سبأ، فان هته الصلة القديمة تقوت بعد هذا الانفتاح الذي عرفته الأندلس على الثقافة اليهودية [765].

ويؤكد ابن حزم على هته المسألة في كتابه «الفصل»، حينما ألح على وجود مشابهات بين المذهب الشيعي وبعض الأفكار اليهودية، بل ان من بين مؤلفاته كتاب خاص بالرد على أحد اليهود الغرناطيين، وهو ابن النغريلة الذي بلغت به الجرأة إلى حد تسفيه الآراء الاسلامية ويتجلى لنا في كتاب «الفصل»، مدى انتشار الأفكار الشيعية الاسماعيلية في القرن الخامس الهجري بالأندلس، ومدى اطلاع الأندلسيين عليها: فقد أورد الكثير من آرائهم، كما ناقشها، وهناك شخصيتان أندلسيتان بارزتان ناقش أفكارهما وهما «اسماعيل الرعيني» امام المسرية في مرحلتها المتطرفة الأخيرة، و«محمد بن ابراهيم بن شق الليل الطيطلي»، فمع الأول، تحولت الباطنية من مجرد عقيدة، إلى نظام وحركة سياسيتين واجتماعيتين. ومع الثاني، تجلت الباطنية في صورة مكتملة، لا سيما في أفكارها الأساسية المتمثلة في المهدية والايمان بالرجعة...

2 ـ الاعتزال:

بخصوص الاعتزال، تجمع المراجع على أن انتشاره في المشرق، كان له صدى، ولو متأخرا، في الأندلس، فالعلماء الأندلسيون الراحلون الى الشرق، كانوا يحملون معهم أثناء عودتهم إلى

---

(764) نفس. ص 127.

(765) نفس. ص 130.

M. Cruz. Hernandez-La Filosofia... P. 149. Histiria... P. 17-18.

الأندلس، مؤلفات لكبار المعتزلة، وفي هذا الصدد، يتحدث «هرنندث» عن طبيب قرطبي يدعي «أبو بكر بن سلام فريج (هكذا، وربما أراد فرج)، الذي رحل إلى الشرق وتعرف في البصرة على الجاحظ، وحمل معه اثناء عودته كتب هذا الأخير وأفكاره، وقد ظهر له أتباع كثيرون، فكان ذلك بداية لظهور مدرسة اعتزالية[766] بالأندلس.

وأظن أن هذا الطبيب، هو نفسه الذي تتحدث عنه بعض المراجع دون أن تذكر اسمه. ويذكر «هرنندث» أيضاً شخصية شرقية هامة لعبت دور الداعي والجاسوس في الأندلس لصالح الفاطميين، وهو «أبو جعفر بن هارون البغدادي»، الذي كان معتزلياً، أدخل إلى الأندلس كتب المعتزلة وأفكارهم. ومن بين من اهتم بدراسة الاعتزال على مذهب الجاحظ والنظام، أحمد ابن عبد الله الحبيبي القرطبي، وقد تلقاها عن «فرج». بل ان أحد كبار المالكية، كان يشغل منصب «المشاور» في عهد عبد الرحمن الثاني وابنه محمد، وهو «عبد الأعلى بن وهب بن عبد الأعلى» المتوفى سنة 260 هـ، طالع كتب المعتزلة، حسب ما يروي ابن الفرضي، ونظر في كلام المتكلمين، وكان ينسب الى القدر، كما ذهب إلى أن الأرواح تموت»[767]. وقد سار تلميذه، محمد بن عمر بن لبابة القرطبي (225-314 هـ) على نفس النهج. ويحكي القاضي عياض أن «عبد الأعلى» تعرض، نتيجة لذلك لأشد الطعن من طرف الفقهاء[768].

بجانب هته الشخصية البارزة، توجد شخصية قرطبية أخرى شهيرة، تدعى «خليل بن عبد الملك» المعروف «بخليل الغفلة». رحل الى الشرق ودرس على رؤوس الاعتزال علم التفسير من خلال مبادىء الاعتزال كالقول بحرية الارادة والقدرة، مما خلق له متاعب كبرى مع أهل الحديث وعلى رأسهم بقي بن مخلد الذي طرده من مجلسه[769]. وقد تعرضت مؤلفاته للحرق بعد وفاته، كما نهبت داره. ومن أهم تلامذته «أبو بكر يحي بن يحي المعروف المسمينة» (المتوفى سنة 315 هـ). وهو فقيه وأديب، وكانت له أيضاً اهتمامات علمية وفلسفية «مال الى كتب الحجة ومذاهب المتكلمين»[770].

تتحدث المراجع أيضاً عن «عبد الله بن عمر بن أبة من مواليد قرطبة. كان فقيها يدرس بجامع قرطبة، وكانت له آراء اعتزالية كالقول بالاستطاعة وحرية الارادة...»[771].

لا بد أيضاً من الاشارة إلى «عبد الله بن مسرة» والد محمد بن مسرة الفيلسوف، فقد كان

(766) Ibid.
وبلنثيا- تاريخ الفكر الأندلسي. ص 324.

(767) ابن الفرضي - تاريخ علماء الأندلسي. 1 / ص 231-282.

(768) القاضي عياض - ترتيب المدارك 4 / ص 45.

(769) ابن الفرضي - نفس. ص 140 .M. Cruz-Hernandez-Ibid.

(770) ابن الفرضي - نفس. 2 / ص 188 .

(771) Cruz-Hernandez-Ibid.

من الذين مالوا إلى الاعتزال في عصر الامارة. اذ رحل إلى الشرق ومكث به مدة طويلة من الزمن، لقي خلالها كبار المعتزلة ودرس عليهم، كما تشبع بأفكارهم. وقد وصف بأنه قدري، يقول بقدرة الانسان على خلق أفعاله. ويحدد ابن الفرضي المكان الذي استقر فيه بالشرق ودرس فيه بالبصرة[772].

نلاحظ أن الاعتزال، لم ينتشر بقوة في الأندلس، وهذا ما أكده «غولد تسيهر» في تقديمه لكتاب «أعز ما يطلب»، وقلده في ذلك «بروفنصال»[773]. فقد بقيت الأفكار الاعتزالية محصورة في أفراد معدودين ومحدودين، بل تم تناقلها أو تدارسها أحيانا، على سبيل الفضول المعرفي فقط، وهذا ما يفسر لنا ظاهرة وجود فقهاء مالكيين على دراية تامة بأفكار المعتزلة وعلى علم جيد بها.

3 ـ ازدهار العلوم:

شكلت العلوم معبراً، منه تسربت الأفكار الفلسفية الى الأندلس، بل يمكن القول انه أهم منفذ تم منه دخولها الى هذا البلد. فقد كانت للعلوم في تلك الفترة أسس نظرية فلسفية صريحة ترتكز اليها. وهي أسس كثيراً ما كانت تتنافى والمعتقدات الدينية، مثلما هو الشأن في الكيمياء القديمة والفلك والتنجيم والطب. أو على الأقل تصدر عن تصور للكون ولعلاقة النفس بالجسد، مخالف لذلك الذي يقول به الدين. وهذا ما جعل الفقهاء، يتوجسون خيفة من العلوم ومن ممارستها، وقد مكن ذلك، الكتب الأدبية المشرقية من أن تلقى رواجاً أكثر من ذلك الذي لقيته كتب العلوم. وتجدر الإشارة بهذا الصدد الى أن الأندلس ابان دخول المسلمين اليها، كانت جرداء من الناحية الثقافية، فهي بالمقارنة مع المشرق الذي عرف فيه الفكر اليوناني حياة جديدة ثانية، وانتعاشاً لا سيما بعد غزوات الاسكندر المقدوني وتأسيس بعض المراكز اليونانية كالاسكندرية... لم تعرف أي ازدهار علمي حقيقي يذكر. وقد ركز غالبية المستشرقين الاسبان على هته النقطة مؤكدين على غياب تقليد علمي سابق على مجيء الاسلام وعلى أن الازدهار العلمي والفلسفي الذي عرفته الأندلس أقرب أن يكون استمراراً لما كان في المشرق، لانعدام أي رابط حقيقي يشده الى التقاليد الثقافية الاسبانية المحلية[774] كما أن «صاعد الأندلسي» يشير الى هته المسألة بذكاء خارق، حينما يؤكد أن «الأندلس قبل ذلك في الزمان القديم [كانت] خالية في العلم لم يشتهر عند أهلها أحد بالاعتناء به [العلم]... ولم تزل على ذلك عاطلة من الحكمة الى أن افتتحها المسلمون»[775]

(772) ابن الفرضي ـ نفس 2 / ص 217-218.

(773) I. Goldziher - Le Livre de Mohamed Ibn Toumert-Alger. 1903. P. 67-68.

(774) M. Cruz-Hernandez-La Filosofia... P.150. Historia..,P. 19

(775) صاعد الأندلسي ـ طبقات الأمم. ص 97.

لهذا نجد أن الثقافة الفقهية واللغوية الوافدة مع الفاتحين، هي الثقافة التي طغت، وافرزت في ارتباط بعوامل أخرى المعايير المقننة لازدهار الفكر. ولكل رواج فكري. وهذا ما جعل الأندلس تتعامل مع العلوم والمعارف من جانب جدواها وفائدتها الدينيتين، فالعلوم التي لا تتنافـى أغراضها والعقيدة الدينية، كانت تحظى بالقبول. أما العلوم التي كانت ترتكز على عقائد أو أهداف تناقض العقيدة، فكان يتوجس منها خيفة. وهذا ما جعل الكتب الأدبية تعرف انتشاراً كبيراً. بخلاف الكتب الفقهية والعلمية التي بقي أمر أنتشارها أو عدمه، تحت طائلة الفقهاء. ولا عجب في ذلك، فهته الطائفة، كما بينا من قبل، تشددت، لأسباب تاريخية تتمثل في محاولة الحفاظ على الوحدة العقائدية والفكرية، وكراهية الاختلاف والتعدد (776)

فقد قاوم الفقهاء كل ما هو دخيل متصدين لكل ما يمكن أن تشتم منه رائحة البدع، وهو ما لم يحدث في المشرق.

هذان العاملان المتمثلان في غياب تقليد علمي سابق على مجيء الإسلام من جهة، وتشديد الخناق من طرف الفقهاء على العلوم والأفكار المتداولة من جهة أخرى، جعلا العلم الأندلسي في بدايته، يتخذ صورة استعادة للعلم المشرقي، كما جعلت العلماء الأندلسيين يقتاتون من موائد زملائهم المشارقة.

وقد ترتب عن ذلك أن اتسم العلم في الأندلس بنفس السمات التي انطبع بها العلم في بغداد والقاهرة والاسكندرية، بل ان أغلبية العلماء الأندلسيين، كانوا اما مشارقة وافدين إلى الأنـدلس، أو أندلسيين درسوا بالمشرق، ومع أن فقهاء الأندلس أمعنوا في التصدي لكل تجديد، فإن الانفتاح الذي عرفته الأندلس مع عبد الرحمن الثاني ومع حركة أهل الحديث شكل متنفساً تاريخياً مكن العلماء المتعطشين للمعارف العقلية والعلمية من استنشاق هواء جديد. في عهد هذا الأمير، لم تفد على الأندلس أمهات الكتب الأدبية فقط، بل وصلت أيضاً كثير من النصوص العلمية الهامة. «ففي عهده وصل أول كتاب هندي في علم الفلك. هو كتاب السند هند» (777) ولا تتفق المصادر حول العالم الأندلسي الذي أدخل هذا الكتاب، بعضها يعزو ذلك الى «عباس بن فرناس» المتوفي سنة 274 هـ، بينما ينسب البعض ذلك الى «عباس بن ناصح». الا أننا نميل الى ترجيح الافتراض الأول، لأن عباس بن ناصح، حسب ما يقول ابن الفرضي عنه، لم يكن سوى شاعر «ومن أهل العلم باللغة والعربية» (778) كما كان هو وابن فرناس ملحقين ببلاط عبد الرحمن الثاني.

وكتاب السند هند، كان قد حمله معه الى المنصور العباسي المفكر الهندي «كانكا»، فأمر

(776) Juan Vernet - Les traductions scientifiques du 10e siècle. Les Cahiers de Tunisie. n° 69-70. 1970. p. 48.

(77) Ibid. P. 49.

(778) ابن الفرضي ـ نفس. 1/ ص 296-297 ترجمة رقم 881.

المنصور بترجمته الى اللغة العربية، وأن يؤلف منه كتاباً يتخذه العرب أصلاً في حركات الكواكب، فقام بالترجمة ابراهيم الفزاري، وعمل منه ابنه محمد كتاباً على غراره يسميه المنجمون «السند هند الكبير»، وأصبح الكتاب الذي يعول عليه في الفلك الى أيام الخليفة المأمون، وقد قام باختصاره «محمد بن موسى الخوارزمي» «وجعل منه زيجا اشتهرت في كافة البلاد الاسلامية، وجعل تعاديله على مذهب الفرس وميل الشمس فيه على مذهب بطلميوس»[779]

وتجدر الاشارة الى أن عباس بن فرناس، أدخل مختصر الخوارزمي. وقد تكلف مسلمة المجريطي في القرن الرابع الهجري (المتوفي سنة 398 هـ) بتحويل الحساب الفارسي الى الحساب العربي[780]. كما قام أحد الأندلسيين في القرن الخامس، وهو عبد الله بن أحمد السرقسطي المتوفي سنة 448 هـ، بتأليف رسالة بين فيها فساد مذهب السند هند في حركات الكواكب وتعليلها[781] ويستفاد من «طبقات الأمم» ان كتاب «السند هند»، يتضمن اعتقادات جوهرها أن الكواكب السبعة وأوجاتها تجتمع كلها في «رأس الحمل» خاصة في عدد يقرر بأربعة ملايير من السنين، وهي مدة العالم، ذلك أن الكواكب متى اجتمعت في «رأس الحمل»، فسدت جميع الكائنات في الأرض، وبقي العالم السفلي خراباً دهراً طويلاً حتى تتفرق الكواكب في البروج من جديد ليبدأ الكون بداية جديدة تعود فيها حالة العالم السفلي الى ما كانت عليه، وأن حال الكون في نظرهم هي هكذا دوماً والى ما لا نهاية»[782]

وقد كان «ابن فرناس»، بجانب ميوله الفلكية والتنجمية، ذا هواية صناعية، فهو أول من أدخل صناعة الزجاج والبلور من الحجارة، الى الأندلس، وقد حامت الشكوك حول اعتقاداته بسبب تعاطيه للتنجيم مما عرضه لمضايقات الفقهاء.

وقد اشتهر في هته الفترة أيضاً «مسلم بن أحمد بن أبي عبيدة البلنسي» (المتوفي سنة 295 هـ). وكان معاصراً لابن فرناس، وهو أيضاً قرطبي، وكان معروفاً بصاحب القبلة، لأنه كان يسرف كثيراً في صلاته، وكان عالماً بحركات النجوم والكواكب وأحكامها، كما كان فقيهاً ومحدثاً، تلقى الفقه والحديث، وسمع في المشرق من المزني تلميذ الشافعي، ومن الربيع بن سليمان المرادي...[783] كان البلنسي، كابن فرناس، يمارس التنجيم ويؤمن بوجود أثر للكواكب في أحوال الناس مما يسمح بإمكانية التنبؤ بتلك الأحوال ويؤكد لنا صاعد ذلك بالقصيدة التي أوردها لابن عبد ربه في هجائه، والتي يبدو من أبياتها أنه كان فعلاً يعتقد بأن عالم ما فوق القمر يرزق ويدبر عالم ما تحت القمر، وبالتنجيم، كما كان يتبنى التصور الأرسطي القائم على

(779) د. حكمت نجيب عبد الرحمن ـ دراسات في تاريخ العلوم عند العرب. بغداد. 1977. ص 184

(780) قدري حافظ طوقان ـ تراث العرب العلمي في الرياضيات والفلك ـ بيروت. 1963. ص 111.

(781) حكمت نجيب عبد الرحمن ـ نفس. ص 323.

(782) صاعد ـ طبقات الأمم. ص 19-20.

(783) صاعد. ص 100. وقدري طوقان.. ص 263. ابن الفرضي 2/ ص 126.

القول بمركزية الأرض، والذي هو تصور يرى فيه ابن عبد ربه بدعة.

من المفكرين الأندلسيين الذين اهتموا بالعلوم وبعلم الفلك والنجوم على الخصوص، ابن «السمينة» (المتوفي سنة 315 هـ) والذي سبق أن تحدثنا عن اعتقاداته الاعتزالية. يرى صاعد أنه كان بصيراً بحساب النجوم والطب وغير ذلك متصرفاً في العلوم وضروب المعارف.[784]

في عهد عبد الرحمن الثالث الملقب بالناصر والذي يوافق بداية القرن الرابع، تعزز هذا الانفتاح الذي عرفته الأندلس، لا سيما بعد أن سلك هذا الخليفة سياسة جديدة مضاهية لتلك التي سار عليها خلفاء المشرق. فقد ربط علاقات مودة مع بيزنطة، وكان ذلك لأسباب سياسية بالدرجة الأولى وثقافية بالدرجة الثانية، ولم يجد الامبراطور البيزنطي «قسطنطين السابع» هدية يرد بها الجميل خيراً من نسخة من كتاب «ديوسقوريدوس»، وهو «كتاب الحشائش والنباتات» أو «كتاب الأدوية المفردة». وكان ذلك نحو سنة 337 هـ. ثم أرسل قسطنطين السابع راهباً مسيحياً يدعى نيقولا، فوصل الى قرطبة سنة 340 هـ. وقام بترجمة الكتاب من اليونانية الى اللاتينية واشترك معه في نقله من اللاتينية وتفسيره وشرحه، بعض أطباء بلاط الناصر، منهم الطبيب اليهودي حسداي بن شبروط. وتجدر الإشارة الى أن الكتاب سبق أن ترجم ببغداد في أيام الخليفة المتوكل، وقد ترجمه «اصطفن بن بسيل» من اليونانية الى العربية، لكن ترجمته كانت سيئة، لم تستوف اسماءُ النباتات بالعربية حقها لعدم معرفة المترجم بما يقابل الألفاظ اليونانية، فكان يرسمها باليونانية كما هي، داخل النص العربي، وقد أجاز «اسحق بن حنين» تلك الترجمة رغم نقصها، لذا فإن مراجعتها من طرف الأندلسيين، كانت ترمي الى هدفين: وضع ترجمة صحيحة أولاً، ووضع مصطلحات عربية نباتية وطبية مقابلة، ثانياً.[785]

ونجد أن «الحكم الثاني» الذي خلف أباه الناصر سنة 350 هـ - 961 م، سار على نفس النهج، فقد أرسل وكلاء عنه الى جميع أصقاع العالم الإسلامي لشراء الكتب أو استنساخها قبل أن يخرجها مؤلفها الى السوق[786] وحسب ما يرويه صاعد، ظهر اهتمام «الحكم الثاني» بالعلوم أبان حياة والده وتقوى أكثر بعدما تولى منصب الخلافة الى حد أن ما اجتمع لديه من المصنفات في العلوم القديمة والحديثة «ضاهى ما جمعه خلفاء بني العباس، فقد كان مفرطاً في حب العلم و«التشبه بأهل الحكمة من الملوك»، لذا مارس الناس في عهده قراءة كتب الأوائل والأطلاع على مذاهبهم[787] وقد نشطت في هذه الفترة الدراسات الرياضية والفلكية، ومن بين العلماء الذين

---

(784) صاعد. ص 100. ابن الفرضي .2/ ص 188. ابن أبي أصيبعة ـ عيون الأنباء. بيروت. 1957. ج 3/ ص .62.
L.Le clerc-Histoire de la médecine arabe- (1876) Paris. Rééd. Rabat. 1980. T. I.P. 422.

(785) J M. Millàs Vallicrosa. Estudios sobre historia de la ciencia española. Barcelona. 1949. P.35. J. Vernet-op. cit. P.51.
وابن جلجل - طبقات الأطباء والحكماء - نشر فؤاد سيد. القاهرة .1955 ص .21-22.

(786) الدومبيلي - العلم عند العرب، وأثره في تطور العلم العالمي. ترجمة النجار ويوسف موسى، بيروت. 1962 ص 345.

(787) J. Millàs Vallicrosa. op. cit.p.25-26. صاعد. ص. 102

تذكرهم كتب التراجم:

« أبو غالب حباب بن عبادة الفرائضي »، وقد كان مشهوراً بعلم العدد في وسط ملك عبد الرحمن الثالث. ثم « أبو أيوب عبد الغافر بن محمد » وكان يشتغل بعلم الهندسة، وهو أستاذ « مسلمة بن أحمد المجريطي ». وهناك شخصية أخرى يذكرها صاعد، ويتجلى من الأوصاف التي يذكرها أنه كان من المشتغلين بالكيمياء القديمة، وهو « أبو عبد الله بن محمد المعروف بالسري »، هذا بجانب اشتغاله بعلم العدد والهندسة.

ولا يذكر لنا صاعد سبب تلقيبه بالسري، وما إذا كانت مشتقة من السرية التي ربما قد يدفعه اليها تعاطيه للكيمياء القديمة أو الصنعة، لا سيما وأنه يذكر من بين أوصافه أيضاً، أنه كان ناسكاً زاهداً [788].

هناك أيضاً أبو بكر بن عيسى. وكان يهتم بالعدد والهندسة والنجوم، كما كان يحترف مهنتة تدريس ذلك في أيام الحكم الثاني، وقد درس عليه هو الآخر، المجريطي [789]

ويعتبر هذا الأخير من كبار العلماء الأندلسيين، وأكثرهم تضلعاً في علم الفلك والنجوم، كما اعتنى بأرصاد الكواكب، واشتغل بدراسة « المجسطس »، ويذهب بعض الباحثين إلى أنه قام بأمر من الخليفة الناصر بترجمة كتاب « تسطيح بسط الكرة » لبطلميوس [790].

ويذهب صاعد، الى أنه وضع كتاباً اختصر فيه « تعديل الكواكب من زيج البتاني »، كما عني بزيج محمد بن موسى الخوارزمي وصرف تاريخه الفارسي الى التاريخ العربي ووضع أوساط الكواكب فيه لأول تاريخ الهجرة وزاد فيه جداول حسنة، ويعتقد صاعد أن المجريطي، رغم كل ذلك لم ينتبه الى بعض الأغلاط الموجودة في زيج الخوارزمي، وان « صاعد » نفسه، نبه عليها في كتابه الذي ألفه في « اصلاح حركات الكواكب والتعريف بخطأ الراصدين » [791]

ويرى « لوكلير »، أنه كان يشتغل بصناعة الكيمياء، ويعتمد هذا الباحث في رأيه على عدة مخطوطات، أطلع عليها في عدة مكتبات أوروبية، في الكيمياء القديمة، تحمل اسم المجريطي [792]، لذا حامت كثير من الشكوك حول اعتقاداته التي رجح الكثيرون أنها باطنية وفي هذا الصدد، يذهب « ألدوميلي » الى أن المجريطي، أول من أدخل « رسائل اخوان الصفا

---

(788) صاعد. ص 105.

(789) J. Millàs Vallicrosa. op. cit. p. 27.

(790) J. Vernet-les Traductions... p. 50-53. le clerc-1/p.423

(791) صاعد ـ ص 107. ابن أبي أصيبعة. 3/ ص 62.

(792) les Clerc- Hist. de la médecine. Ibid.

الى الأندلس[793] ونفس هذا الاعتقاد، نجده لدى « هنري كوريان »[794] كما تنسب اليه رسالة فلسفية تدعى « الرسالة الجامعة ». وينسب اليه ابن خلدون كتابين هما: « غاية الحكيم » و« رتبة الحكيم »، بل يعتبره « امام أهل الأندلس في التعاليم والسحريات ». كما يعتبره كان سباقاً الى ذلك. ويظهر من سياق حديث ابن خلدون عنه، أنه كان متهماً بتعاطي السحر والطلاسم، كما يبدو أن صاحب المقدمة، طالع كتاب « غاية الحكيم » حيث يقول: « وكتاب الغاية لمسلمة بن أحمد المجريطي، هو مدونة هذه الصناعة وفيه استيفاؤها وكمال مسائلها ».

ويتجلى من الصفحات التي خصصها لعلوم السحر والطلسمات ولعلم الكيمياء أنه كان على بينة تامة من أمر المجريطي. فهو يربط اعتقادات هذا الأخير « بعلم جابر » أي « جابر بن حيان » الذي لم يكن يفصل ممارسته للكيمياء القديمة، عن تصور فلسفي باطني معين، هو التصور الشيعي الاثنا عشري، لأن جابر كان تلميذاً للامام جعفر الصادق « ملهم الكيمياء ».

ويتهم ابن خلدون، المجريطي بأنه زعم أن صناعتي السحر والطلسمات، نتيجتان للحكمة وثمرتان للعلوم، ومن لم يقف عليها، فهو فاقد ثمرة العلم والحكمة أجمع، كما يقف على خاصية هامة، يلتقي فيها المجريطي مع جابر وباقي أصحاب الصنعة، ألا وهي اللجوء الى الألغاز والعبارات الرمزية باعتبار ذلك جزءاً من الصنعة[795] غير أن أهم دليل يقدمه ابن خلدون على تعاطي المجريطي للسحر والطلسمات والصنعة، رسالة أرسلها أبو بكر بن بشرون لأبي السمح في السيمياء، وكلاهما تلميذان للمجريطي، وقد أوردها بنصها كاملة. ومطالعة مضمونها تزيل كل لبس أو شك في كونها تندرج في الأدب الكيميائي السحري، كما أن فيها استنادات إلى ما قاله الحكيم (أي المجريطي)[796].

والملاحظ أن ما جاء في الرسالة، لا يختلف عما نجده في رسائل جابر، أو في غيرها من المؤلفات السيميائية، حيث الحديث عن عمليات التدبير والتزويج والتعفين... ومن الاكسير، وحجر الفلاسفة، وكيفية الحصول عليهما[797].

ويؤكد آراء ابن خلدون، » في « كشفه »، حيث ذهب الى أن للمجريطي كتاباً في الكيمياء والسيمياء، يدعى « رتبة الحكيم »، بين فيه أن هته الصنعة « هي معرفة الأرواح الأرضية واخراج لطائفها للانتفاع بها، بينما [السيمياء]، معرفة الأرواح العلوية واستنزال قواها للانتفاع بها ».

---

(793) الدوميلي ـ العلم عند العرب وأثره...ص 351 و 256.

(794) H.Corbin -Histoire de la philosophie islamique.p. 183.

(795) حققها جميل صليبا- الرسالة الجامعة المنسوبة للحكيم المجريطي ـ دمشق. 1949 وقد نشرها أخيراً مصطفى غالب منسوبة لاخوان الصفا ـ الرسالة الجامعة- تاج رسائل اخوان الصفا. بيروت. 1974

(796) انظر ـ المقدمة لابن خلدون. ص 497-513 وخصوصاً. ص 504 و 511.

(797) أنظر على سبيل المقارنة. بول كراوس ـ مختار رسائل جابر بن حيان. باريس. القاهرة. 1935 ص 392 وما يليها.

وأن له كتاباً آخر يدعى « غاية الحكيم » وهو في السحر على طريقة اليونان »[798].

وقد سبق أن أشرنا الى اتفاق كل من ابن خلدون وابن حزم في ذم صناعة الكيميائيين، واعتبارها محض ترهات. الا أن ابن حزم. لم يتحدث في « رسالة فضل الأندلس وذكر رجالها »، عن المجريطي، الا كعالم في الفلك والتنجيم والرياضة، كما يذكر له كتاباً في الزيج « لم يؤلف في الأزياج مثل زيج مسلمة وزيج ابن السمح »[799] والظاهر أن ابن حزم، لم يكن يجهل مؤلفات واهتمامات مسلمة، الا أنه عزف عن ذكرها لأن مقام الرسالة، هو « ذكر التآليف المستحقة للذكر. أما التآليف المقصرة عن مراتب غيرها فلم نلتفت الى ذكرها، وهي عندنا من تآليف بلدنا أكثر من أن نحيط بعلمها »[800].

وابن السمح هذا، هو أحد تلامذة مسلمة، وهو أبو القاسم أصبغ بن محمد بن السمح، المهندس الغرناطي، وكان في زمن الحكم الثاني. ويقول عنه صاعد الأندلسي، أنه كان محققا لعلم الهندسة والعدد متقدما في علم الهيئة والفلك وحركات النجوم، كما كانت له عناية بالطب. وقد ألف كتابا يدعى « المدخل الى الهندسة في تفسير كتاب أقليدس » و « كتاب ثمار العدد » المعروف بالمعاملات وكتاب« طبيعة العدد »، وكتابان في الاسطرلاب أحدهما في التعريف بصنعته والآخر في العمل به. و « كتاب الزيج » على مذهب السند هند. وقد توفي بمدينة غرناطة في ظل ملك الأمير حبوس بن ماكسن بن زيري سنة 426 هـ[800].

من بين تلامذة المجريطي، عالم يدعي بابن القاسم أحمد بن عبد الله بن عمر « ابن الصفار »، وكان هو الآخر متحققا بعلم العدد والهندسة والنجوم، كان يدرس في قرطبة. له زيج مختصر على مذهب السند هند وكتاب في العمل بالاسطرلاب[801] وقد توفي سنة 426 هـ[802].

تتحدث المصادر أيضاً عن أحد تلاميذ المجريطي، ويسمى « أبو الحكم عمر والكرماني » وهو من قرطبة. تصفه كتب التراجم بأنه أحد الراسخين في علم العدد والهندسة. يقول عنه صاعد أنه **رحل إلى ديار المشرق. وانتهى منها الى حران وعني هناك بطلب الهندسة والطب، ثم رجع إلى الأندلس، واستوطن سرقسطة... وجلب معه الرسائل المعروفة برسائل اخوان الصفا، ولا نعلم أحد أدخلها الأندلس قبله »**[803]. كان طبيبا، لكن معارفه الفلكية والمنطقية، كانت أقل من معارفه الطبية. وقد توفي سنة 458 هـ.

ويعتقد بعض الدارسين أمثال « محمود علي مكي » و « ألدوميلي » أن الكرماني أول من أدخل

---

(798) حاجي خليفة ـ كشف ـ استبول. 1/1941 ص 833 و 1/ ص 1191.

(799) ابن حزم ـ رسالو في فضل أهل الأندلس... ص 366.

(800) صاعد. ص 108. ابن أبي أصيبعة 3 / ص 62-63 . Millàs Vallicrosa. P. 28.

(801) صاعد. ص 108 . ابن أبي أصيبعة. 3 / ص 63-64 . Millàs Vallicrosa. P. 29.

(802) ابن شكوال ـ كتاب الصلة. 2 / ص 42.

(803) صاعد. ص 109-110. ابن أبي أصيبعة. 3 / ص 64-65.

رسائل اخوان الصفا إلى الأندلس[804]. وسواء كان هو أو كان « مسلمة المجريطي »، فإن المؤكد أن الرسائل أدخلت إلى الأندلس من طرف مدرسة أندلسية، كان يرأسها المجريطي، من مميزاتها الميول الباطنية والاشتغال بالصنعة والتنجيم والسحر والطلسمات.

ومن علماء هته المدرسة، ابن خلدون الاشبيلي، وكان بدوره تلميذا للمجريطي، يقول عنه صاعد أنه كان متصرفا في علوم الفلسفة مشهوراً بعلم الهندسة والنجوم والطب متشبها بالفلاسفة في اصلاح أخلاقه وتعديل سيرته وتقويم طريقته، وقد توفي سنة 449 هـ[805].

يتحدث صاعد أيضاً عن عالم أندلسي من تلاميذ المجريطي، يدعي « ابن الخياط »، مال إلى أحكام النجوم، فبرع فيها، واشتهر في علمها وخدم سليمان بن الحكم الثاني، هذا فضلا عن ميوله الطبية، وقد توفي سنة 447 هـ[806].

كما يتحدث عن عالم بالعدد والهندسة، أخذ كثيرا عن المجريطي، وصحبه مدة، وهو أبو الحسن علي بن سليمان الزهراوي[806].

وقد تفرعت هته المدرسة، وكثر أتباعها، وذلك أن تلامذة المجريطي، أخذ عليهم العلم تلاميذ آخرون. فمن مشاهير العلماء الذين أخذوا عن ابن الصفار:

محمد بن عمر بن البرغوت، يقول عنه صاعد بأنه كان متحققا بالعلوم الرياضية، وبصيرا بعلم الفلك والهيئة وحركات الكواكب وارصادها[808].

أبو الأصبغ الواسطي، كان بقرطبة وله « بصر بجمل من علم الهيئة وحركات النجوم، وكان معاصرا لصاعد.

ومن تلاميذ ابن السمح، عبد الله بن أحمد السرقسطي، وكان متضلعا في علم العدد والهندسة والنجوم، ويحكي صاعد أنه رأى رسالة له بعث بها إلى أبي مسلم بن خلدون الاشبيلي « يذكر فيها فساد مذهب السند هند في حركات الكواكب وتعديلها »، ويقول صاعد انه رد على حجج السرقسطي في كتاب (ألفه صاعد) يدعى « اصلاح الكواكب والتنبيه على خطأ المنجمين »، وقد توفي سنة 448 هـ[809].

ومن أصحاب ابن البرغوت، يذكر صاعد جملة من العلماء، من بينهم محمد بن أحمد بن الليث، وقد كان متحققا بعلم العدد والهندسة وبعلم حركات الكواكب وارصادها، وبصيرا بالنجوم، وقد توفي سنة 445 هـ[810]. كما يذكر الحسن بن محمد بن الحسين التجيبي القرطبي،

---

(804) م.ع. مكي ـ التشيع في الأندلس. ص 128 ألدوميلي. نفس. ص 351.

(805) صاعد. ص 110. ابن أبي اصيبعة. 3 / ص 65. Millas Vallicrosa. P. 30.

(806) صاعد. ص 131.

(807) نفس. ص 109. ابن أبي أصيبعة 3 / ص 64.

(808) صاعد. ص 111. Vallicrosa. P. 30.

(809) صاعد. ص 112-113.

(810) صاعد. ص 113 Vallicrosa. P. 30.

و « كان بصيرا بالهندسة والنجوم، كلفا بصناعة التعديل، وله فيها مختصر على مذهب (السند هند) »، وقد توفي سنة 456 هـ [811].

ويذكر منهم أيضاً، الحسن بن عبد الرحمن المعروف بابن الجلاب، وكان بصيرا بعلم الهندسة وهيئة الأفلاك وحركات النجوم، فضلاً عن عنايته بالمنطق والعلم الطبيعي، وكان معاصرا لصاعد [812].

كما يذكر شخصية هامة في ميدان حركات النجوم وعلم الفلك، وهي شخصية ابن اسحق ابراهيم بن يحيى النقاش، المعروف « بولد الزرقيال »، يقول عنه: « انه أبصر أهل زماننا بارصاد الكواكب وهيئة الأفلاك وحساب حركاتها، وأعلمهم بعلم الأزياج واستنباط الآلات النجومية » [813].

هذا فيما يخص الرياضيات والفلك والتنجيم.

أما فيما يخص الطب، فيذهب « صاعد »، اعتمادا على طبقات ابن جلجل، إلى أن الأطباء في الأندلس، عولوا في بداية أمرهم، على المختصرات، ذلك أن غرضهم، كان قراءة المؤلفات الموجزة في الطب دون الرجوع الى الأصول.

وما دفعهم إلى ذلك، استعجال المنفعة، والاستفادة السريعة من أجل تلبية أغراض الملوك والأمراء في أقصر وقت ممكن. وهته المختصرات التي عول عليها الأندلسيون، هي من وضع مؤلفين نصارى، يقول عنهم صاعد « ولم يكن عندهم تحقق به [الطب] ولا بشيء من سائر العلوم، وإنما كانوا يعولون على كتاب بأيديهم من كتب النصارى، يقال له الابريشم، وتفسيره الجامع والمجموع » [814].

وتحدثنا كتب التراجم عن أطباء، وفدوا على الأندلس من المشرق، أهمهم « يونس الحراني » الذي رحل من المشرق إلى الأندلس في أيام الأمير الأموي محمد، وقد اشتهر ببعض الأدوية والمجربات التي عجز الأطباء في قرطبة عن معرفة كيفية تركيبها [815]. وقد كان له ولدان هما: أحمد وعمر، ذهبا إلى بغداد ليدرسا بها الطب على يد « ثابت بن سنان » و « الكحال بن الوصيف ». ويستفاد مما كتبه « صاعد »، أن عمر وأحمد ابنا يونس الحراني، مكثا ببغداد عشرة أعوام، درسا فيها على ثابت بن سنان، كتب جالينوس، وتعلما تطبيب العيون على « ابن

---

(811) نفس. Ibid.

(812) صاعد. ص 114 .Ibid.

(813) صاعد. ص 117 . Vallicrosa, P. 31.

(814) صاعد. نفس. Ibid.

(815) صاعد. ص 120-121 طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل. ص 92.

الوصيف »، وعادا إلى الأندلس سنة 351 هـ، فألحقها الخليفة الحكم المستنصر بالله، بخدمته [816].

يحدثنا ابن أبي أصيبعة كذلك، عن طبيب يدعى « خالد بن يزيد بن رومان النصراني » كان بقرطبة [817]، وعن طبيب آخر كان في أيام الأمير عبد الله بن محمد، وأول دولة عبد الرحمن الناصر، ويدعى ابن طوكة النصراني [818].

ونعثر على شخصية طبية هامة في تاريخ الدولة الأموية السياسي والعلمي، وهي شخصية « اسحاق الطبيب المسيحي »، وكان والد يحي بن اسحاق وزير عبد الرحمن الناصر. وقد كان اسحاق الطبيب. في عهد الأمير عبد الله والخليفة عبد الرحمن الناصر، استفاد من منصبه ومنصب ابنه، فأدخل الكتب الطبية من المشرق، كما استجلب الكتب من جميع العلوم، وشجع الحركة الطبية، فكثر الأطباء المشهورون، كما يقول ابن جلجل، أمثال « سليمان أبو بكر بن تاج » وغيره [819]. ويصف ابن حزم كتبه، بأنها « رفيعة حسان ».

ومن بين الشخصيات الطبية الهامة، سعيد بن عبد ربه، الذي كان متمكنا في نفس الوقت من مذاهب القدماء، وبحركات النجوم والكواكب وطبائعها [820].

كما نعثر على أطباء اشتهروا في ميدانهم أمثال محمد بن الحسن الكتاني، عاش أيام الناصر والحكم المستنصر. وكانت له مؤلفات طبية، وصفها ابن حزم بأنها « رفيعة حسان » [821]. هو عم أبي عبد الله محمد بن الحسين المعروف بابن الكتاني. فهذا الأخير أخذ الطب عليه وخدم به المنصور بن أبي عامر وابنه المظفر، كان بصيرا بالطب متقدما فيه، كما كان بصيرا بالمنطق والنجوم، وعلوم الفلسفة، وهو أستاذ ابن حزم الذي يذكره باجلال واعتزاز، كما يشيد بكتبه ورسائله في الفلسفة التي كانت « مشهورة متداولة وتامة الحسن فائقة الجودة عظيمة المنفعة » [822]. وقد توفي حوالي سنة 420 هـ.

ومن بين الأساتذة الذين أخذ عليهم أبو عبد الله الكتاني، محمد بن عبدون الجبلي الذي رحل الى المشرق سنة 347 هـ والذي درس الطب بالبصرة ومصر، كما درس المنطق على أبي سليمان السجستاني المنطقي ورجع إلى الأندلس سنة 360 هـ وخدم الحكم المستنصر والمؤيد في الله [823].

(816) ابن جلجل. ص 94-95 . صاعد. ص 121 . القفطي. ص258-259. ابن أبي أصيبعة. 3 / ص 67-77.

(817) L. Leclerc. Hist. de la médecine. 1/P. 418-425.

(818) صاعد. ص 124.

(819) ابن أبي أصيبعة. 3 / ص 66. ابن جلجل. ص 96-97. . Le Clerc. 1/P. 423-424.

(820) أنظر الجذوة. ص 351 البغية. ترجمة رقم 1460 . ابن حزم ـ رسالة فضل... ص 365 . ابن جلجل. ص 97-98.

(821) صاعد. ص 121 . ابن أبي أصيبعة. 3/70-71 . L. Le Clerc. 1/P. 427.

(822) صاعد. ص 123 ابن حزم ـ رسالة في فضل... ص 365. ابن أبي أصيبعة. 3 / ص 72. الجذوة. ص 45. البغية. ترجمة رقم. 81

(523) ابن حزم ـ نفس. ص 366 صاعد. ص 125 ابن أبي أصيبعة ـ 3 / ص 73 . Le Clerc. 1/P. 429

ومن مشاهير الأطباء، أبو عثمان سعيد بن محمد بن البغونشي الطليطلي، أخذ علم العدد والهندسة بقرطبة عن مسلمة المجريطي، والطب عن محمد بن عبدون الجبلي، وسليمان بن جلجل وابن الشناعة الاسرائيلي وأبي عبد الله ابن الكتاني. وقد ألف كتبا في الفلسفة والحكمة، هذا فضلا عن بصره بالمنطق والنجوم وكتب جالينوس، التي تناولها بالتصحيح[824]. وقد توفي سنة 444 هـ.

ومنهم أيضا الوزير أبو المطرف عبد الرحمن بن محمد بن وافد اللخمي الذي اعتنى بكتب جالينوس وكتب أرسطو وغيرهما من الفلاسفة، وقد برع في علوم الأدوية المفردة حتى فاق علماء عصره وألف منها كتابا جليلا لا نظير له جمع فيه ما تضمنه كتاب « ديوسقوريدوس » وكتاب « جالينوس » المؤلفين في « الأدوية المفردة ». وتوفي بعده 460 هـ[825].

هؤلاء هم الأساتذة الذين درس عليهم ابن الكتاني، أستاذ ابن حزم، ويتحدث صاعد عن طبيب ومهتم بالدراسات الفلسفية هو محمد عبد الله بن محمد، المعروف « بابن الذهبي ». وكان، إلى جانب ميوله تلك، مهتما بصنعة الكيميائيين ومجتهدا في طلبها، وقد توفي سنة 456 هـ[826]. كما يتحدث عن طبيب وفيلسوف آخر هو أبو عبد الله محمد التجاني المعروف بابن النباش. وقد اعتنى بصناعة الطب، كما كان ذا معرفة جيدة بالعلم الطبيعي والعلم الالهي. وكان بصيرا بصناعة المنطق وكان معاصرا لصاعد[827].

والملاحظ أن هته الطبقات المتأخرة من أطباء الأندلس والتي أوردها صاعد وابن أبي اصيبعة، غلب عليها طابع البحث في الأصول الطبية نفسها واعطاء ذلك البحث طابعا فلسفيا أكثر، ومن هنا كان امتزاج الميل الطبي لديها بالميل الفلسفي والمنطقي، بل والعلمي أيضاً. فهي بالمقارنة مع الطبقة الأولى، أصبحت تمارس الطب ممارسة موسوعية نظرية، لا ممارسة علاجية عملية فقط. لهذا نجد صاعد يتحدث عن بعض الأطباء الذين يعتنون بطلب الفلسفة ويذكر من بينهم « أبو الحسن عبد الرحمن بن خلف بن عساكر » الذي اعتنى بكتب « جالينوس » ودرسها على يد محمد بن البغونش، كما اشتغل بصناعة الهندسة والمنطق، فضلاً عن اهتمامه بالفلسفة و « الأعمال اللطيفة والصناعات »[828].

ومن بينهم أيضا اسحاق بن قسطار اليهودي المتوفى سنة 448 هـ. كان بصيرا بأصول الطب وبعلم المنطق وبآراء الفلاسفة[829].

---

(824) صاعد. ص 125. ابن أبي أصيبعة .74/3. Le Clerc. 1/P. 429.

(825) صاعد. ص 128. ابن أبي أصيبعة. 3 / ص 79.

(826) صاعد. ص 129. ابن أبي أصيبعة 3 / ص 80.

(827) صاعد. ص 129-130 ابن أبي أصيبعة. 3/80-81.

(828) صاعد. ص 130 ابن أبي أصيبعة. 3 / ص 80-81

(829) صاعد. ص 135. – ابن أبي أصيبعة. 3 / ص 81-82.

وتجدر الاشارة الى أن القرن الخامس الهجري، عرف كثيرا من الأطباء اليهود ذوي الثقافة الموسوعية أمثال «منجم بن الفوال» الذي كان متقدما في صناعة الطب متصرفا في علم المنطق وسائر علوم الفلسفة. وقد ألف كتبا منها: «كتاب كنز المقل على طريق المسألة والجواب»، وقد ضمنه جملا من **قوانين المنطق وأصول الطبيعة**[830]. و«مروان بن جناح»، الذي كان على معرفة جيدة بصناعة الطب، فضلاً عن عنايته بالمنطق[831]. كما تذكر المراجع شخصية يهودية هامة، لها وزنها في تاريخ الأندلس، هي شخصية «حسداي بن اسحاق» الذي كان يعتني بصناعة الطب في عهد الحكم المستنصر، وقد كان حبرا، ذا اطلاع على الثقافة والشريعة اليهوديتين «وهو أول من فتح لأهل الأندلس منهم باب علمهم من الفقه والتاريخ وغير ذلك. وكانوا قبل ذلك، يضطرون في فقه دينهم.. ومواقيت أعيادهم إلى يهود بغداد، فيستجلبون من عندهم حساب عدة من السنين يتعرفون به مداخل تاريخهم ومبادىء سنيهم. فلما اتصل حسداي بالحكم، ونال عنده نهاية الحظوة، توصل به إلى استجلاب ما شاء من تآليف اليهود بالمشرق، فعلم حينئذ يهود الأندلس ما كانوا قبله يجهلونه»[832].

وإلى نفس الأسرة ينتمي طبيب وفيلسوف آخر هو: «أبو الفصل حسداي بن يوسف بن حسداي» الذي اعتنى فضلا، عن اهتمامه بالطب، بالعلوم والمعارف حيث برع في علم العدد والهندسة وعلم النجوم وأتقن علم المنطق كما اشتغل بالعلم الطبيعي والفلسفة. وقد توفي بعد سنة 458 هـ. وقد انصب اهتمامه على البحث في كتب أرسطو لاسيما «الطبيعة» وكتاب «السماء والعالم»[833]. ومن المنتمين إلى عائلة «حسداي»، الذين أسلموا يتحدث ابن أبي أصيبعة عن «أبي جعفر يوسف بن أحمد بن حسداي»، اعتنى بصناعة الطب وبكتب ابقراط وجالينوس. وقد سافر إلى مصر حيث اتصل بأحد الوزراء المحبين للعلم، فكلفه بأن يضع شروحا لكتب أبقراط. وقد كانت بين حسداي، هذا، و«أبي بكر بن باجة»، صداقة، فكانا يتراسلان[834] وقد تحول ابن حسداي في آخر أيامه الى التصوف ومن بين مؤلفاته «شرح المقالة الأولى من كتاب الفصول لأبقراط» و«فوائد مستخرجة على شرح ابن رضوان لكتاب جالينوس» و«كتاب الاجمال في المنطق»[835].

وما دمنا هنا بصدد الحديث عن الطب في الأندلس، والمراحل التي عرفها تطوره، لا بد من التعريج على المغرب بايجاز، نظراً لأن العلاقات بين ما كان يسميه المؤرخون بأفريقية

(830) ابن أبي أصيبعة. 3 / ص 81.

(831) صاعد. ص 135 ـ ابن أبي أصيبعة 3 / ص 81.

(332) ابن أبي أصيبعة. 3 / ص 82.

(833) صاعد. ص 135-136 ـ ابن أبي أصيبعة 3/ ص 82.

(834) أنظر نصها في: رسائل أبي بكر بن باجة ـ تحقيق جمال الدين العلوي. الدار البيضاء ـ بيروت. 1983.

(835) ابن أبي أصيبعة ـ 3 / ص 83.

والأندلس، خصوصاً في القرن الثالث الهجري، كانت علاقات جد متينة، خصوصا في مجال الأفكار[836]. ورغم أن المغرب، كان البلد الوحيد من بين البلدان الاسلامية، التي لم تعرف انتشارا وازدهارا كبيرين للعلوم خصوصا في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، فإن ذلك لم يمنعه من أن يعرف تقليداً علميا ولو ضعيفا، كان مصدره في غالب الأحيان هو الشرق[938]. ومرد ذلك أن الامراء، خصوصا في دولة الاغالبة، كانوا يستقدمون، بين الفينة والأخرى علماء مشارقة. وتحدثنا كتب التراجم عن ثلاث شخصيات بارزة هي:

« اسحاق بن عمران »، المعروف « بسم ساعة »، وهو من بغداد، دخل القيروان في دولة زيادة الله بن الأغلب، ويقول ابن جلجل « به ظهر الطب بالمغرب **وعرفت الفلسفة** وقد ألف كتبا عديدة مثل « نزهة النفس » وكتاب « المالنخوليا » وكتبا أخرى حول « أبقراط » و « جالينوس » ورأيها في بعض الأمراض »[39].

وقد كان اسحاق، معاصراً لدولة الأغالبة في أيام زيادة الله بن الأغلب الثالث (290-296) - وكان لابن عمران هذا تلميذ يهودي مصري النشأة، سكن القيروان، ولازمه هو « **اسحاق بن سليمان الإسرائيلي** ». وخدم عبيد الله الشيعي بصناعة الطب وكان له بجانب اهتمامه بالطب، اهتمام بالمنطق والفلسفة حيث ألف كتاباً يدعي « بستان الحكيم »، وهو يعالج مسائل العلم الإلهي. له أيضاً « كتاب المدخل إلى المنطق » و « كتاب الحكمة »، علاوة على كتب الطب، ومن أشهرها « المدخل إلى صناعة الطب ».

ومن بين كتاباته الفلسفية التي لا زالت محفوظة في ترجماتها العبرية واللاتينية، « كتاب التعاريف » و« كتاب العناصر ». وهناك اختلاف حول تاريخ وفاته. فابن أبي أصيبعة وابن جلجل وحاجي خليفة، يعتقدان أنه توفي سنة431 هـ، لكن ابن خلكان يطعن في ذلك، مؤكداً أن الخليفة الفاطمي المنصور، توفي سنة 341هـ وأن من كان مكلفاً بعلاجه والسهر عليه، هو « اسحاق الإسرائيلي، وهذا يعني أنه توفي بعد تلك السنة[840]، ومعنى هذا، أنه عاش نصف قرن في ظل الدولة الفاطمية معاصراً لثلاثة خلفاء فاطميين، أولهم عبيدالله المهدي، وآخرهم المنصور.

ولما كانت جميع المصادر تتفق على أن اسحاق الإسرائيلي، عاش أكثر من مئة سنة، فان ذلك يخولنا أن نرجح أنه ولد في حدود سنة 240هـ.

هذا ويعتبره البعض أول فيلسوف أفلاطوني محدث، سجل ظهوره بداية مدرسة أفلاطونية

---

(836) Voir A.M Turki- L'Ifriqiya et L'Espagne au 3e siècle Les Cahiers de Tunisie n°69-70 1970 P. 31-46.

(837) L. Leclerc - Hist. de la médecine arabe. 1/P. 407.

(838) ابن أبي أصيبعة. 3/56-58. ابن جلجل. ص 84-85. ابن عذاري. 1 / ص 163. لوكلير /1 ص 404 صاعد. ص 94.

(839) ابن أبي أصيبعة. 3 / ص 50-59. ابن جلجل. ص 87. لوكلير. 1 / ص 408-412.

(840) Le Clerc. 1/P. 429.

بالقيروان.[841] وتعكس الموضوعات التي تناولها في مؤلفاته، والأفكار التي أثارها المنحى العام لفلسفته، والمتمثل في محاولة التوفيق بين اليهودية والفلسفة اليونانية، وعلى الخصوص، الأفلاطونية المحدثة والفلسفة المشائية[842].

فهو يحدد غاية الفلسفة بأنها هي أساساً التقرب من الله، قدر الإمكان، وهو نفس المثل الأعلى الديني في الكتاب المقدس والتلموذ، إلا أن التقرب من الله، يكتسب مع اسحاق، معنى عقلياً ونظرياً أكثر. أما نظريته في الخلق، فتمتزج بنظرية الفيض: فقد خلق الله العقل الذي منه فاضت كل المخلوقات الأخرى. فمنه تفيض النفس بدرجاتها المختلفة، ومن الدرجة السفلى للنفس، يأتي فلك السماء الذي يؤثر في الطبيعة. ويتوقف الفيض عندما نتعدى الفلك السماوي، حيث العناصر أو الإسطقسات، والتي هي أصل الأجسام المركبة.

ويتحدث في «كتاب التعاريف» عن تأثير الفلك في العالم الأرضي ، وهذا دليل واحد على احتضان النسق الفلسفي لإسحاق الإسرائيلي لعناصر هرمسية حرانية، إذ بجانب الاعتقاد بإمكانية التنجيم، والتي هي إمكانية أساسها التمييز بين عالم ما فوق القمر وعالم ما تحت القمر، فضلاً عن أن الفلسفة الفيضية التي تتصور الوجود تصوراً متراتباً، تستدعيه، هناك فكرة النفس المقسمة إلى عاقلة وحيوانية ونباتية، الأولى تفيض مباشرة من العقل. والتقرب من الله، لا يتم إلا بخلاص النفس من الجسد، لأنها جوهر مستقل. ففلسفته. محاولة للجمع بين معطيات أفلاطونية وأرسطية ورواقية وغنوصية شرقية.

أما فيما يخص نظرية النبوة، فتتشابه أفكار اسحاق وأفكار الفارابي وأفكار الإسماعيلية، الأنبياء، في نظره، لا يتلقون الوحي إلا في غلاف محسوس، عن طريق المخيلة، لأنهم أشخاص لا يستطيعون تلقي الوحي إلا بالمخيلة وحتى عامة الناس الذين، على الأنبياء تبليغهم الرسالة، لايستطيعون فهمها إلا من ذلك الطريق. أما الفلاسفة، والذين هم بحكم اهتمامهم قادرون على تلقي صور ومعارف من العقل الأول مباشرة، فباستطاعتهم تلقي الوحي عقلياً، وعليه، ليست النبوة وقفاً على الأنبياء وحدهم،بل هي من نصيب كل شخص يصل إلى مرتبة الصفاء الروحي والنفسي عن طريق التأمل والنظر العقليين.

وقد استمر تأثيـر اسحاق الفكري، في جيل تلامذته بالقيروان، نذكر من بينهم طبيباً وفيلسوفاً شهيراً هو «دوناش بن تميم» وهو يهودي من أصل بغدادي، سكنت أسرته القيروان وولد لها في القرن العاشر الميلادي، وفي مطلعه بالذات. صحب اسحاق وتلمذ له، بل اشترك معه في كتابة شرح على «سفر ياسبيرا». وقد ألف كتاباً في علم الفلك والنجوم أهداه للخليفة الفاطمي المنصور[843].

---

(841) ع. س. النشار – الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الإسلامية. الإسكندرية. 1972.ص 122.

(842) نفس. ص 123

(843) Le Clerc. 1/P. 416 - 417.

ومن الأطباء والحكماء القيروانيين الذين لقوا اسحاق وصحبوه وأخذوا عنه، أبو جعفر أحمد ابن إبراهيم المعروف بـالجزار». ولا يتفـق أصحـاب كتـب الطبقـات على سني حيـاتـه، لكـن تخميناتهم، تلتقي في اعتباره عاش في القرن الرابع الهجري، وأنه قد يكون توفي ما بين 369هـ و400هـ بالأندلس. وقد اشتهر بكتابين هما «رسالة في النفس وفي ذكر اختلاف الأزائل فيها» و«كتاب أخبار الدولة» يتحدث فيه عن ظهور عبيدالله المهدي والدعوة الفاطمية بالمغرب»[844].

ثانياً ـ اللامعقول «العلمي».

كان غرضنا من تقديم هذا العرض لمراحل تطور العلوم بالأندلس، الوقوف على الكيفية التي تسربت بها الأفكار الفلسفية إلى هذا البلد الذي لم يعرف تقليداً فلسفياً بمعنى الكلمة قبل مجيء المسلمين، لاسيما وأن الأمر يتعلق بفترة كان فيها ارتباط الممارسة العلمية بالفلسفة ارتباطاً قوياً. فالفلك كان يتطلب كسمولوجيا معينة تستند إلى تصور فلسفي للكون، كما أن الفيزياء كانت تسندها ميتافيزياء تشكل أساسها النظري وخلفيتها الفلسفية، كذلك الطب الذي كان يقوم على تصور معين للجسد وعلاقته بالنفس ونظرية معينة للأمزجة، ثم الكيمياء القديمة أو ما كان يسمى بالسيمياء أو الصنعة التي كانت تقوم على تصور صوفي وسحري للعالم.

وما نسعى إليه هنا، هو بالضبط إخراج الفلسفة التي كانت ترافق تلك الممارسات العلمية، إلى واضحة النهار، بغية التأكد من ممارستها تأثيراً ما في تكوين الفكر الفلسفي بالأندلس أو حضورها فيه.

ونجدنا هنا ملزمين بتقديم عدة ملاحظات نجملها فيما يلي:

أول ما يلفت نظر الباحث، هو صعوبة الحديث عن فلسفة مرافقة للعلوم في المراحل الأولى لازدهار هته الأخيرة بالأندلس. ذلك أن الطابع الطاغي على ممارسة العلوم، كان هو الطابع العملي والمنفعي القائم على التعامل مع العلوم من جانب جدواها وفائدتها الدينتين.

ففي مجال الطب، هيمن الاهتمام بالأدوية المفردة وبالعلاجات على كل اهتمام آخر، ولم يظهر الاهتمام بالأصول المتمثلة في كتابات «أبقراط» و«جالينوس» إلا في فترات لاحقة ومتأخرة. لذا يصعب الجزم، بأن الاعتقادات الفلسفية المرافقة للممارسة الطبية، كانت اعتقادات ترقى إلى مستوى الفكر الفلسفي القادر على أن يمارس نفسه بكل وضوح واستقلالية ونضج، فإذا تركنا الأطباء المشارقة الذين سكنوا الأندلس والمغرب أو الأطباء الأندلسيين الذين مكثوا مدة طويلة في الشرق وتمرسوا هناك بأساليب النظر والتفكير الحكمية العريقة الجذور هناك وذات الأصول اليونانية والغنوصية، واستقدموا معهم مؤلفات كبار الفلاسفة المشرقيين، كمؤلفات «أبي بكر

[844] ابن جلجل ـ ص 88 ـ ابن أبي أصيبعة.61/3.صاعد. ص 96.

محمد بن زكريا الرازي » الطبيب والفيلسوف، والتي دخلت إلى الأندلس في القرن الثالث، وهو لازال حياً، على يد أحد التجار الذين كانوا على علاقات تجارية وودية معه يدعى « محمد بن فصلت » (845).

إذا تركنا جانباً هؤلاء، لا نعثر إلا على أطباء يقيمون ممارستهم الطبية على قاعدة **فلسفية مزاجية**، ترجع إلى « أبقراط » (460 - 365 ق.م.) تؤمن بنظرية الطبائع، وترى أن بالجسم طبائع أربع هي البرودة والحرارة واليبوسة والرطوبة، تقابلها أخلاط أربعة هي البلغم والدم والسوداء والصفراء، وأن الجسم يكون صحيحاً والمزاج معتدلاً، طالما بقيت هذه الأخلاط متكافئة. وإذا غلب أحد هذه الأخلاط على الأخرى، فان المزاج ينحرف، ويمرض الجسم. حقاً، كان « أبقراط »، يرى ضرورة أن يكون الطبيب حكيماً، وملماً بكل العلوم، خصوصاً الفلك والموسيقى وعلم الطبيعة... لكن رأيه ذلك، مصدره الاعتقاد بأنها جميعاً علوم صالحة للطب ومساعدة له: فللموسيقى أثر في تكييف المزاج والنفس، كما أن الفلك يساعدنا على فهم أثر البيئة والمناخ ومواقع الأبراج على المزاج.. وغالباً ماكانوا يمزجون نظرية « أبقراط » بنظرية « جالينوس » المتوفي سنة 200م، والذي كان يعطي أهمية للتشريح ويعتبره أساس العلاج. وتكمن أهمية طب « جالينوس » في أنه كان تجريبياً أكثر.

ولا تخرج نظرية الأمزجة التي قام عليها الطب القديم عن أطار العلم الأرسطي الذي تلعب فيه نظرية العناصر الأربعة دوراً مركزياً. ذلك أن أرسطو (384-322) ق. م. الذي عاصر « أبقراط »، بقي وفياً، كجل مفكري تلك الفترة، لنظرية العناصر الأربعة، مثلما قال بها « انباذوقليس »، رغم أنه تبنى زاوية نظرية مخالفة، أي أن أرسطو لم يعتبر العناصر أجساماً أولية وأولى قائمة بذاتها، بل اعتبرها مجرد مظاهر لشيء آخره ولجوهر واحد هو المادة الأولى التي تتحول من شكل لآخر تبعاً للكيفيات التي تصيبها (أي البرودة أو السخونة أو اليبوسة أو الرطوبة). كما يضيف عنصراً خامساً هو « الأثير » من صفاته أنه غير قابل للفساد والكون، منه تتكون الأجرام السماوية، بل يميل أحياناً إلى اعتبار النفس أثيرية.

لهذا فان الأرسطية، كانت تمثل آنئذ « العلم » السائد و « الفكر الوضعي »، الاعتماد عليها وعلى آرائها الطبية، كان اعتماداً على « العلم ». وهذا ما يفسر لنا اعتماد ابن حزم في نقده لآراء « محمد بن زكريا الرازي » الأفلاطونية والغنوصية حول النفس، على أرسطو.

لذا يمكن القول: إن الفلسفة المرافقة للطب، أفرزت تقليدين فلسفيين أساسيين، رغم أنهما كانا ثاويين وغير ناضجين: **تقليد أرسطي، وتقليد غنوصي** جاء مع الأطباء المشرقيين، أمثال « يونس الحراني » وغيره، ثم تقوى فيما بعد مع الأطباء الأندلسيين الذين ذهبوا إلى الشرق، وعلى الخصوص إلى مصر (والإسكندرية بالذات) أو العراق (وحران بالذات)، أو بعض الأطباء

M.Cruz - Hernandez - La Filosofia...P. 151 Historia del..P.19. (845)

الذين وفدوا من هناك على الأندلس أو القيروان أمثال «اسحاق بن سليمان الإسرائيلي» المصري وأستاذه «اسحاق بن عمران العراقي». فبين الإسكندرية وحران، اكتمل نمو وازدهار فكر أفلوطين، لاسيما نظريته في الفيض، وفي مدينة حران سينضج، تسعة قرون فيما بعد فكر الفارابي القائم على نظرية الفيض، ذلك أنه مكث بها مدة معينة.

ونحن نميل هنا، مع الأستاذ «الجابري»، إلى أن مصادر فلسفة «اسحاق الإسرائيلي» وأستاذه «ابن عمران»، يجب البحث عنها في الفلسفة الإسماعيلية بالذات[846] أي خارج دائرة الفارابي والكندي. ومما يقوي هذا الرأي ويرجحه أن اسحاق الإسرائيلي خدم بالطب عبيد الله المهدي، مثلما خدم به سلفه الأغلبي، «زيادة الله بن الأغلب». لكننا لا نميل إلى القطع بأنه كان إسماعيلياً، وبالتالي مؤمناً بالدعوة الفاطمية، قلباً وقالباً. فالحكايات التي أوردها عنه ابن أبي أصيبعة، تثبت أن العلاقة التي كانت تربطه، بالدعوة الفاطمية، كانت علاقة طبيب، أكثر مما هي علاقة معتنق للدعوة والعقيدة ومقتنع بها.[847] لكن الثابت، مع ذلك، انه كان غنوصياً، أي غير بعيد عن الإسماعيلية، ولا تفصله عنها مسافة فكرية ونظرية كبرى.

لذا فإن محاولة رد أصول المدرسة الفلسفية بالباطنية الأندلسية التي ترأسها «محمد بن مسرة» إلى ابن سليمان الإسرائيلي، محاولة صائبة، فقد يكون الأول اطلع على أفكار الثاني بالقيروان حيث توقف في مسيره الى الحج، وعلى كل الأفكار الرائجة شيعية وسنية... لكن، أن يكون ذلك قد حوله من عقيدة كان يعتنقها، ونحن نجهل طبيعتها، إلى العقيدة الباطنية بغتة، فلا، إذ من بين الحقائق التي أجمع عليها جل الدارسين، أنه شب على أفكاره ونشأ عليها، كما كون جماعته المؤلفة من الزهاد والناسكين المريدين قبل أن يخرج من الأندلس. كما اشتهر بأفكاره حول الاستطاعة والقدرة والتأويل، وإنكار حشر الأجساد قبل ذلك. والدليل على هذا، هو أن قاضياً قرطبياً، هو «أحمد بن خليل الحباب»، ألف كتاباً يدحض فيه آراء ابن مسرة وينقضها، قبل سنة300هـ، وهي السنة التي رحل فيها ابن مسرة إلى الشرق[848].

ونعتقد أن مقامه بالمشرق، لاسيما في مكة ومصر، كان أهم بكثير وأغنى، فقد اتصل هناك بزعماء الحركة الصوفية أمثال «ابن الأعرابي» وتلامذة **ذي النون المصري** ومن بينهم على الخصوص **أبو يعقوب النهرجوري**[849].

هل تأثر بهم؟ نعم. لكننا نلح على أن التأثير، أي تأثير، لا يتم إلا إذا كان هناك استعداد

(846) أنظر محمد عابد الجابري ـ نحن والتراث. قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي. ط 2بيروت 1982.ص 244

(847) ابن أبي أصيبعة.3/ ص 59. ـ فقد بدرت منه أعمال في حق وجهاء قبائل كتامة التي تعتبر القوة التي بها انتشرت الدعوة الفاطمية في افريقية، لا يمكن أن تصدر عن شخص له اطلاع بسير الأحداث التي كان يعاصرها، فبالأحرى عن إسماعيلي مشارك فيها. وكاد عبيد الله أن يقتله لولا عذره له، إنه كان جاهلاً بحقهم».

(848) M.Cruz. Hernandez - La Filosofi a ıbe. P.152. Historia..P.20 -21/.

(849) M.Cruz.Hernandez - Ibid. M.Asin Palacios - Aben masarra y su Escuela P.48.

ذاتي داخلي للتأثر، فالتأثير لا يمارس نفسه كشيء خارج عن البنية «المتأثرة» دون أن يؤدي النمو الداخلي لهته الأخيرة إلى استعدادها لتقبله.

هل كان لدى ابن مسرة استعداد «لتلقي تأثير» التصوف المصري ذي الأصول الكميائية والسحرية القديمة، فمثلاً في ذي النون والنهرجوري؟ سنحاول الإجابة عن هذا السؤال فيما بعد.

أما فيما يخص علم الفلك والتنجيم، فان ما تجدر الإشارة إليه، هو أن الأندلسيين تعاملوا معها تعاملاً تعليمياً برهانياً، يقوم على تحديد الهدف من استطلاع النجوم والنظر إليها في تحديد المواقيت وضبطها، ونجد أن هذا الهدف، هو الذي أعطى للبحث الفلكي في بدايته، خصوصاً وأن الجو العام، كان يفرض نوعاً من الحيطة والحذر لاقتران البحث الفلكي بالبحث التنجيمي، ذلك أن التنجيم، هو استغلال معرفتنا بحركات الكواكب ومواقيتها لأجل استطلاع أحوال الكون ومعرفة الغيب، وفي ذلك خروج عن ثابت من ثوابت الفكر الديني في الإسلام، ألا وهو انفراد الله وحده بمعرفة الغيب.

ولقد لاحظنا أثناء عرضنا لمسالك تسرب الأفكار العلمية الفلكية إلى الأندلس، أن أهل هذا البلد احتكوا بالأفكار الواردة من الهند، من خلال كتاب «السد هانتا» أو «السند هند»، وبتلك التي طالعوها في المؤلفات الفلكية المشرقية، الفارسية والعراقية الوافدة من خراسان والري وبغداد. وتجدر الإشارة إلى أن خلفاء بني أمية ثم بني العباس، أولوا قيمة كبرى للبحوث الفلكية والتنجيمية، مما ساعد على ازدهار مدرسة شرقية، في هذا المضمار، تجمع بين التقليد الهندي والكلداني والفارسي والسرياني واليوناني.

وأول كتاب ترجم في الفلك والنجوم في آخر الدولة الأموية، هو كتاب «عرض مفتاح النجوم» المنسوب إلى «هرمس الحكيم». وتنصب أفكاره على تحاويل سني العالم وما فيها من الأحكام النجومية[850]، وقد أدت عناية أبي جعفر المنصور العباسي بالفلك والتنجيم إلى تأسيس جماعة للبحث التنجيمي يرأسها «أبو سهل بن بخت الفارسي» صاحب «كتاب أسرار النجوم».[851] وكانت تضم «إبراهيم الفزاري» وابنه، ثم اتسعت أيام المأمون وبعده لتشمل آخرين أمثال محمد بن موسى الخوارزمي (المتوفي سنة 232هـ) صاحب الزيج المشهور، وجعفر البلخي المعروف بأبي معشر الفلكي (المتوفي سنة272 هـ)، ومحمد بن جابر بن سنان الحراني المعروف بالبتاني المتوفي سنة 317هـ.

وقد سبقت الإشارة إلى أن اهتمام علماء الفلك الأندلسيين، اتجه نحو تعديل أزياج هؤلاء، وتكييفها وتحويلها من التواريخ الفارسية إلى التاريخ العربي، واختصارها، وأحياناً تدارك موضع

---

(850) أنظر ـ قدري حافظ طوقان ـ تراث العرب العلمي ص 110 و ك. نللينو ـ تاريخ علم الفلك عند العرب في القرون الوسطى ـ روما .1911.ص 142.

(851) نشر أخيراً عن المعهد الإسباني العربي للثقافة. مدريد. 1980.

الغلط فيها. ولا نكاد نعثر في كتب التراجم الا على إشارات غامضة حول تبني أو عدم تبني علماء الفلك الأندلسيين للخلفية النظرية والفلسفية للفلك والتنجيم المشرقيين. ففيما عدا مسلمة المجريطي وتلامذته، وعلى الخصوص «**الكرماني**» الذي يذكر عنه صاعد أنه درس بمدينة حران، يبقى حديث كتب التراجم، حديثاً عاماً ومبهماً، فهي تنسب إليهم جميعاً، الاشتغال بعلم النجوم أو التنجيم، لكن ذلك لا يعني بالضرورة أنهم كانوا يفعلون ذلك تحت تأثير الأفكار أو النظريات الفلسفية التي رافقت التنجيم والفلك في الحضارة الشرقية ـ القديمة. فالعلم الأرسطي بدوره أعطى **الشرعية العلمية** للتنجيم، ذلك أن الكسمولوجيا الأرسطية، تميز تمييزاً قاطعاً بين عالمين، عالم ما فوق القمر، وعالم ما تحت القمر، الأول عالم الكمال والأزلية، حركاته دائرية لا أول لها ولا آخر، لذا فهي خالدة، لا منقطعة. بينما الثاني، فاسد وزائل، حركاته مستقيمة تتجه نحو السكون والتوقف. مرتبة الأول أشرف من مرتبة الثاني، لذا فهو **يدبره**. وكل ما يطرأ في عالم ما تحت القمر، تسببه الحركات الفلكية السماوية. ومعنى ذلك أنه لما كانت مادة السماء وحركاتها كاملة، كانت جميع التغيرات الطارئة في الأرض مسببة ومحكومة بسلسلة من الدوافع الناتجة عن الحركات المنتظمة للأفلاك السماوية. وعليه، بالإمكان التنبؤ بما سيحدث في عالم ما تحت القمر، من خلال معرفة تلك الحركات والتعمق في عظمة السماء وجلالها، وهذا ما يقوم عليه علم التنجيم. أي أن الفلك الأرسطي، كان يستدعي بالضرورة إمكانية التنجيم(852)، وهي إمكانية لا تستند إلى افتراض عقول أو أفلاك عاقلة، بخلاف ما كان عليه الشأن في التقليد المشرقي القديم.

وقد لاءم علماء الفلك الذين هم في غالبيتهم فقهاء ومحدثون، هته الصيغة الأرسطية مع الحاجيات الاسمية المتصلة بحل المسائل المعقدة المتصلة «بحركة الشمس» في البروج وأحوال الشفق الأساسية، وذلك لاختلاف أوقات الصلاة من بلد لآخر ومن يوم لآخر ومعرفة سمت القبلة استناداً الى حساب المثلثات... فوضعوا حسابات وطرقا جديدة مكنتهم من تعديل الحسابات والطرق التي كانت معهودة ومتبعة في التقليد الفلكي الشرقي القديم.

وقد أبرز الأستاذ الجابري بحق وجود ميول تنجيمية وفلكية ذات أصول فيضية حرانية لدى «أبي عبيدة مسلم بن أحمد البلنسي» المدعو «صاحب القبلة»، مؤكداً على أن الأمر يتعلق بمفكر شيعي باطني، بدليل لقبه، وبدليل القصيدة التي يهجوه فيها «ابن عبد ربه» وينتقده فيها. «ومن هذه القصيدة، يتجلى بوضوح أن الأمر يتعلق بفلسفة تقول بنظرية العقول والأفلاك على غرار ما تقول به الفلسفة الفيضية وبالذات الفلسفة الاسماعيلية»(853)

(852) Voir -Aristote-Traité du Ciel. Trad. P. Moreaux. Paris. 1948. (270B.1-24).

(853) أرسطو ـ في السماء والآثار العلوية ـ ترجمة يحيى بن البطريق ـ تحقيق ع. بدوي. القاهرة. 1961 ص .295-297.

ـ محمد عابد الجابري ـ نفس. ص 245.

والبلنسي هذا، كان عالماً بحركات الكواكب وأحكامها، تلقى الفقه والحديث بمكة ومصر على كبار الشافعية كالمزني صاحب إمام المذهب. وإننا عندما، نميل مع الأستاذ الجابري، الى ربط ابن مسرة ومذهبه، بنظرية الفيض وبفلسفة تقول بالعقول والأفلاك كتلك التي كان يعتقد فيها البلنسي، فإننا نرى مع ذلك ضرورة تعميق هته النقطة، والبحث لابن مسرة عن « جذوره » الأخرى داخل نفس الثقافة الفلسفية بالأندلس، والتي هي في جانب منها ثقافة مقترنة بالازدهار الذي عرفته العلوم. وإذا كنا قد حاولنا أن نخرج الى واضحة الد 'ر الفلسفات المرافقة للممارسات العلمية في الطب ثم في علم الفلك والتنجيم، فإن ما سنحاوله الآن هو كشف النقاب عن تقليد أندلسي ضعيف. امتزج لديه الاهتمام العلمي بالتصوف والحكمة كما التقت فيه الميولات الباطنية بالاشتغال بالكيمياء والصنعة. إننا أمام مدرسة باطنية كيميائية تزعمها « المجريطي » سارت في تقليد **باطني صوفي وكيميائي هرمسي**.

وإذا كانت المصادر لا تسعفنا كثيراً في التنقيب عن حفريات تلك المدرسة، من أجل إعادة بنائها وتركيبها، فإننا مع ذلك لا نعدم شهادات ثمينة، لم تحظ بالاهتمام الذي كان ينبغي أن تحظى به، فالتدقيق وإعمال النظر فيها، يفتح أمامنا آفاقاً جديدة، قد يساعد على تسليط الضوء الكافي على بعض النقط الغامضة في تاريخ الفكر الفلسفي بالأندلس. ومن أهمها معرفة **طبيعة أفكار مسرة؟**

يحدثنا ابن الفرضي[854] عن تشبع ابن مسرة بأفكار بعض متصوفة الشرق أمثال ذي النون المصري والنهرجوري. فمن هو ذو النون هذا؟

يقول عنه صاعد: « من طبقة جابر بن حيان في انتحال صناعة الكيمياء، وتقلد علم الباطن، والإشراف على كثير من علوم الفلسفة »[855]

أما « السلمي » فيعده في الطبقة الأولى من المتصوفة، والتي تضم « الحارث المحاسبي » و« البسطامي » و« الكرخي ». ويحدد سنة وفاته بـ 245 هـ. كما يورد له أقوالاً يمكن أن نستشف منها المنحى الفكري لذي النون والذي هو منحى لا يرى شيئاً أبعث لطلب الخلاص من الوحدة. لأن الخلوة لا تري المرء سوى الله[856]

أما القشيري، فيروي عنه قوله: « من علامات المحب بالله عز وجل متابعة حبيب الله ﷺ في أخلاقه وأفعاله وأوامره وسننه » وقوله: « لا تسكن الحكمة معدة ملئت طعاماً »[857]

أما شهادة القفطي، فهي تكرار لما قاله صاعد، إذ يعتبره من طبقة « جابر بن حيان » وان

(854) ابن الفرضي - تاريخ علماء الأندلس. 2/ ص 39.

(855) صاعد. ص 95.

(856) عبد الرحمن السلمي - طبقات الصوفية - نشرة أحمد الشرباصي - القاهرة 1380هـ. ص 10-12.

(857) الرسالة القشيرية في علم التصوف - بيروت. (د. ت). ص 8-9.

بلدته بيت من بيوت الحكمة القديمة، وهي «أخيم» و «يقال أنه فتح عليه علم ما فيها بطريقة الولاية وكانت له كرامات» (858)

فذو النون المصري شخصية فكرية تتصل اتصالاً وثيقاً بالتراث المصري اليوناني الذي كان منتشراً في مصر الى عهد ذي النون يدل على ذلك ما أثر عـنه مـن أقـوال في المعرفة الصوفية، وفي المقامات والأحوال والمحبة الالهية..» وهو في كل هذا واقع تحت تأثير الفلسفة الافلاطونية الحديثة المتأخرة والفلسفة الهرمسية. وبهذا يختلف عن «الحارث المحاسبي» و«الجنيد» من مدرسة بغداد، وعن «أبي يزيد البسطامي» و«الترمذي» من مدارس شرقي ايران» (859)

يشكل فكر ذي النون المصري، مسلمة **بين العلم والدين والتصوف**، وبذلك فهو امتداد لمدرسة «جابر بن حيان» (المتوفي سنة 190 هـ)، لذا اتسم فكره بالغموض والإبهام، مصدرهما تداخل العناصر السنية الاسلامية، والعناصر الفلسفية ذات المصدر الشرقي والباطني في تصوفه، وقد كان لمعرفته بعض فنون الكيمياء والصنعة أثرها أيضاً، الى أن تحولت شخصيته الى شخصية أسطورية. هذا فضلا عن مواقفه الاجتماعية، بحيث كان شديد البحث على الفقر، يهاجم أهل عصره لإقبالهم على الدنيا،فاتهمهم بالزندقةوبمحاولة تهديم المجتمع، لذا استدعاه الخليفة المتوكل الى بغداد، وحبسه مدة، ثم ناقشه، فاقتنع بوجاهة أفكاره، لذا أطلقه معززاً مكرماً (860) .

ويـذهـب «نيكـولسـون» الى تـأكيـد مـا جـاء في «أخبـار الحكماء» للقفطـي نقلاً عـن المسعودي (861) مضيفاً أن ذا النون، كان كثير العكوف على دراسة النقوش المصرية القديمة المكتوبة على المعابد، وحل رموزها. ذلك أن مصر القديمة هي مهد علوم الكيمياء والسحر وعلم الأسرار. «فهرمس البابلي» أول من تكلم في الكيمياء، ثم صار فيها بعد ملكاً لمصر (862)

ونجد أن الاعتقاد القائل بأن الكتابات القديمة المنقوشة على الآثار المصرية تحتوي على علوم الأسرار التي عرفها البابليون، وهي علوم الكيمياء والتنجيم والسحر أكده ابن خلدون نفسه (863) كما يؤكد ابن النديم على أن «البرابي» التي تحكي كتب التاريخ (خصوصاً المسعودي) أن ذا النون كان يعتكف بها، هي أبنية، من الحجارة العظيمة، فيها مواضع لاجراء عمليات الصنعة كالتقطير وغيره، مما يدل على أنها عملت لصناعة الكيمياء (864)

(858) القفطي ـ أخبار العلماء بأخبار الحكماء ـ بيروت. (د. ت) ص 127

(859) الدكتور أبو العلاء عفيفي ـ التصوف، الثورة الروحية في الاسلام ـ بيروت. (د. ت). ص 209.

(860) عبد القادر محمود ـ الفلسفة الصوفية في الاسلام ـ القاهرة. 1966. ص. 185 ع. فروخ ـ تاريخ الفكر العربي. بيروت. 1962. ص 379.

(861) المسعودي ـ مروج الذهب ـ نشرة باربييه دومينار. باريس 1865 ج 2.ص 401.

(862) نيكولسون ـ في التصوف الاسلامي وتاريخه ـ ترجمة أبو العلاء عفيفي. القاهرة. 1947. ص 12.

(863) الفهرست لابن النديم ـ ص 496. وانظر أيضاً. سيد حسين نصر. الكيمياء من جابر الى الرازي. ضمن دراسات اسلامية ـ بيروت. 1975. ص 18. وأيضاً: E. J.Holmyard-Chemistry to the time of Dalton. Oxford. 1925. P. 15

(864) نيكولسون. نفس. ص 14.

فالظاهرة الفريدة التي نجدها لدى « ذي النون »، هي أنه قرن التصوف بالعلوم السحرية، ذلك أن الكيمياء بقيت حتى عهود متأخرة تعتبر فرعاً من السحر، لأنها تسعى الى تحويل الطبائع، ولما كان تحويل الطبائع يتطلب معرفة الأرواح الأرضية وإخراج لطائفها للانتفاع بها، فإن ذلك ما كان يتم دون مدد من السماء، يتمثل في معرفة الأرواح العلوية واستنزال قواها للانتفاع بها: من ثمة، ضرورة اقتران الكيمياء بالتصوف والسحر، وهذا ما يفسر لنا كون الإمام جعفر الصادق (المتوفي سنة 148 هـ) ألف رسالة في الكيمياء [864] ولكون « جابر » كان صوفياً باطنياً...

كيفما كان الحال، فإن ذا النون المصري، كان حكيماً ذا صلة بالفلسفة الغنوصية، وممارساً للصنعة، خطاباً لمعرفة الصوفية خطوة جديدة حينما اعتقد أن المعرفة الحقيقة هي التي نصل اليها بالمشاهدة القلبية. وينسب اليه قوله: « إن المعرفة الحقيقة بالله، ليست العلم بوحدانيته التي يؤمن بها المؤمنون جميعاً، كما إنها ليست من علوم البرهان والنظر التي هي علوم الحكماء والمتكلمين والبلغاء، ولكنها معرفة صفاتَ الوحدانية التي هي لأولياء الله خاصة لأنهم هم الذين يشاهدون الله بقلوبهم فينكشف لهم ما لا يكشفه لغيرهم من عباده » [865]

فما يسميه **معرفة**، يشبه الغنوص الذي أخذه عن الافلاطونية المحدثة، وبذا يظهر ذو النون، صاحب فلسفة باطنية منبثقة من الافلاطونية المحدثة: وهو بذلك، من أوائل الذين بذروا الخصائص الغنوصية في التصوف. هذا ما يؤكده « غاردي » و« جورج قنواتي » [866] فهما يعتقدان أن للعناصر الافلاطونية، مكانة هامة في النسق الفكري لذي النون، وأنها هي نفسها التي سيتبناها متصوفة بغداد خصوصاً « التستري » ثم سيكملها « السراج الطوسي » و« القشيري » و« الغزالي ».

وينسب اليه « ماسينيون » رسالتين في الكيمياء، الأولى بعنوان « الركن الأكبر » والثانية تدعى « الترياق ». وقد أورد ابن النديم هذين العنوانين في « فهرسه » [867] والرسالتان مفقودتان.

---

(864) نفس.

(865) أوردها ـ الطوسي (أبو نصر السراج). اللمع ـ نشر: عبد الحليم محمود. القاهرة. 1960. ص .145.

(866) G. Anawati et L. Gardet. Mystique musulmane, aspects et tendances Expériences et techniques-3é éd. 1976. p. 27. Aussi-m.Smith. E I. 2e éd. Article Dhû Nûn.

(867) L. Massignon-Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. Paris. 1968. P. 207. الفهرست. ص 355 و 358.

كيف تلتقي الكيمياء القديمة بالتصوف؟

اقترنت الكيمياء منذ نشأتها بالشرق وبالاسكندرية على الخصوص، بالروح الفلسفية والتصوفية، كما كانت مزيجاً من الفلسفة والأسطورة والرمز والتصوف الباطني والفلسفي من العلوم، فما هو أكيد، هو أن التقليد الكيميائي القديم استقر به الأمر أخيراً بالاسكندرية التي منها نهل الكيميائيون العرب أهم معارفهم. وتقوم تعاليم الكيمياء القديمة على مبادىء ميتافيزيقية ملتوية وأقرب الى السحر. ذلك ان الهاجس الذي استبد بالكيميائيين، كان هو تحويل المعادن الخسيسة الى معادن نفيسة: الذهب أو الفضة. وهو هاجس يقابله في المستوى المعرفي والفلسفي، هاجس آخر يتعلق بتنقية النفس وتطهيرها كي ترتقي من المستوى الخسيس الى المستوى الشريف. فهناك تقابل بين العالم الطبيعي والعالم الروحاني. والكيمياء القديمة في اهتمامها بالتحويل، لا تفعل ذلك من حيث هو عملية موضوعية تجري في الطبيعة باستقلال عن كل دلالة ميتافيزيقية، بل من حيث هو رمز للانتقال من مرحلة وضيعة أدنى الى أخرى شريفة أعلى. أي رمز الى التحول على المستوى الانطلوجي في النفس الانسانية التي ترقى الى العلم الالهي[868].

هذا، وقد لعبت الفلسفة الرواقية، دوراً هاماً في العلم القديم، ويتمثل ذلك في مده ببعض المبادىء «الميتافيزيقية» التي سيعتمد عليها في تفسير كثير من الظواهر ويدخلها في فهمه أو تصوره لها. كالمبدأ القائل بوجود «تعاطف» كوني، أساسه حضور العقل الالهي في العالم كله، مما يخلق نوعاً من الارتباط والربط بين ظواهر العالم كله. فهناك علاقة بين حركة الأفلاك وبين أحداث العالم الجزئية ومصير البشر: وهو موضوع علم التنجيم الذي انتشر عند يوناني الاسكندرية منذ القرن الأول الميلادي مختلطاً بعلم الفلك.

ويرتكز العلم الكيميائي القديم على مبدئين:

مبدأ مأخوذ من الرواقية، وآخر مأخوذ من الفلسفة الطبيعية الأولى (من طاليس الى انكساغوراس).

المبدأ الأول: هو **مبدأ التجاذب والتنافر**، تلتقي أو تفترق حسبه جميع الجواهر أو الطبائع الموجودة في العالم المادي. مبدأ التجاذب هو نفسه المبدأ الرواقي العام، القائل «بالتعاطف» أو التأثير السحري: اذ يقال، إن طبيعة ما تسحرها أو تفتنها أو تجذبها طبيعة أخرى[869]

المبدأ الثاني: **هو مبدأ وحدة المادة**[870]،وهو ما يسمح بتحولها من هذا الجوهر الى ذاك. والمادة الأولى هي الرصاص الذائب. فلتحويل أي جسم الى معدن شريف، يجب أولاً ارجاعه الى

(868) الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا ـ المرجع في تاريخ العلوم عند العرب. بيروت. 1978. ص 134-135.

(869) نجيب بلدي ـ تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها ـ القاهرة. 1962. ص 46.

(870) J. Cueilleron-Histoire de la Chimie-Paris. 1963. P. 13.

المادة الأولى أي الرصاص الذائب. بفضل عمليات التسخين والإذابة والإضافة ... ثم إضافة الكيفية الشريفة المراد منه اكتسابها: فإن أرادوا الذهب أضافوا اليه الأصفر الذهبي وحصلوا على الذهب الكاذب... [871] أو عولوا على العمليات السحرية والروحية.

انطلاقاً من هذا التقليد الكيميائي السحري، ألف «زوسيوس» المصري في القرن الثالث الميلادي، كتبه في الكيمياء، يمتزج فيها العلم بالتصوف الباطني والعقائد الفلسفية بل ستقترب معه صناعة الكيميائيين أكثر نحو السحر «إن الفن الكيميائي [لديه] مرتبط ارتباطاً وثيقاً بما يسمى «الدين الباطن»، وإن «العمل» عنده لا يزيد على تلاوة.«رقايا» في خلوة يبلغ المريد فيها أعظم مراتب الحكمة والقداسة» [872]. ويعني هذا أن «الهدف العلمي» في الكيمياء القديمة، يقترن بالهدف الفلسفي المتمثل في إكمال النفس بالتماس الخلاص والتحرر من المادة، وطلب المدد من العالم العلوي للتغلب على المادة. مما يجعل سير هته الكيمياء، يقترن بالافلاطونية المحدثة والأفكار الغنوصية لا سيما في الاسكندرية.

هذا والمعروف أن جابر، استقى مادته من مدرسة الاسكندرية التي كانت تقول بإمكانية انقلاب العناصر بعضها الى بعض، وإن كان قد غلب الجانب التجريبي أكثر وقلص نسبياً من استخدام الخوارق والأعاجيب، فإنه ارتبط، مع ذلك، بنفس المحاور الرئيسية والتي تدور جميعاً حول استحالة المعادن وانقلاب الطبائع.

ذلك أن لكل عنصر روح، كما هو الشأن في البشر والحيوان، وللعناصر طبائع تختلف فيما بينها، «وهذه الطبائع في كل موجود ظاهرة تامة أو باطنة تامة، ولا يخلو كل موجود أن يكون فيه طبعان فاعل ومنفعل ظاهران وطبعان فاعل ومنفعل باطنان. ومعنى تامة وغير تامة، أن الفضة عندهم ظاهرها ناقص وباطنها تام، وأن الذهب بخلاف ذلك، ولذلك سهل عليهم وقرب رد الأجسام الى أصولها في أقرب مدة، وهو أن يقلبوا الطبائع في الأجسام فيجعلون الباطن ظاهراً والظاهر باطناً» [873]

في عملية التقطير، تصعد الروح من العنصر، فيموت العنصر: فالورد يذبل بتقطيره وتبقى روحه أو عطره. وروح الورد إذا ألقيناها في سائل ما، اكتسب طبيعة الورد «فإذا طبقنا ذلك على الذهب. فاستخرجنا روحه بعد تصفيته مرة بعد مرة، وبلغنا به غاية الصفاء، وصلنا الى الاكسير الذي يعمل في المعاذن كما تعمل الخميرة في العجين، وهكذا، فإن اكسير الذهب، يحيل المعدن الذي يلقى عليه ذهباً...» [874]

---

(871) Festugière- Révélations d'Hermés Trismégiste. Paris. 1943. T. I.P. 217-238.

(872) نجيب بلدي ـ نفس. ص 46.

(873) جابر بن حيان ـ كتاب السبعين ـ ضمن رسائل جابر بن حيان. بول كراوس. ص 466.

(874) المرجع في تاريخ العلوم عند العرب. م. آنف. ص 304.

هكذا نرى أن العمليات الكيميائية القديمة، كانت تقوم أساساً على اخفاء الظاهر، واظهار الباطن، فهي **ممارسة تأويلية وحالة من حالات التأويل، وبالتالي فهي عملية نفسية روحية، ترمز الى مراحل ارتداد النفس الى ذاتها، كما أن انقلاب المعادن وتحولها يرمز الى تحول يجري في المستوى البشري وبصورة موازية لذلك الذي يجري في الطبيعة، ألا وهو التحول الذي تعرفه النفس الانسانية حيث يتخذ التحول صورة اتجاه من الخارج الى الداخل أو من الظاهر الى الباطن.**[875]

فليست الكيمياء القديمة محاولة لدراسة الطبيعة دراسة وضعية بالمعنى الحديث، بل انها من خلال الاستغراق في استطلاع الرموز العددية والحروف الأبجدية والاعتناء بالرموز الكيميائية، تعمل على تأويل الطبيعة قصد استيعاب باطنها[876]. وهذا ما جعلها ترتبط في العالم الاسلامي، تاريخيا، بالنزعات الغنوصية والشيعية، فالامام جعفر الصادق، المتوفى سنة 148 هـ، هو ثاني المشتغلين بالكيمياء القديمة بعد خالد بن يزيد. لكن أكثر الروايات، تزعم أن جابر ربما رافق الامام الصادق ودرس عليه، فالبغدادي، صاحب «هدية العارفين»، يرى أن جابر كان تلميذاً له[877]. بل ان جابر نفسه، صرح في مستهل أحد كتبه منوها بالصادق: «وهو من الكتب الموسومة بكتب الفلسفية، وقد سميته كتاب الحاصل، وذلك أن سيدي جعفر بن محمد صلوات الله عليه، قال لي: فما الحاصل الآن بعد هذه الكتب في الموازين، وما المنفعة بها؟ فقلت: المنفعة علن التراكيب الكبار التي تنوب بقرب مدتها عن طول مدة المدبر، وعملت كتابي هذا فسماه سيدي بكتاب الحاصل، وهو من علم الموازين مشروح لا يحتاج إلى غيره، وبذلك أمرني سيدي صلوات الله عليه...»[878]

وهذه عبارة لا تصدر إلا من شيعي. يضاف إلى ذلك أنه يقدم لنظرية الامامة الشيعية مستعملا جهاز المفاهيم الشيعية خصوصا نظرية الأدوار. كما يصرح في أكثر من موضع أن مصدر علمه هو «النبي» وهو «علي» وسيده «جعفر الصادق». يقول: «تأخذ من [كتبي] علم النبي وعلي وسيدي وما بينهم من الأولاد، منقولاً نقلاً مما كان وهو كائن وما يكون من بعد الى أن تقوم الساعة»[879]. ويقول في نفس المكان: «فوالله مـا في هذه الكتب الا تأليفها، والباقي من علم النبي ﷺ»[880].

مصدر العلم اذن هو الوحي، وحي متوارث، فهو ليس شيئا يكتسب بالعقل والتجربة، بـل

---

(875) H.Corbin-Hist. de ls philosophie islamique. P. 205-206.

(876) سيد حسين نصر - م آنف. ص 85.

(877) البغدادي - هدية العارفين. ذيل كشف الظنون. ج 1 / ص 249.

(878) جابر بن حيان - كتاب الحاصل - ضمن رسائل جابر. ص 533.

(879) جابر بن حيان - كتاب الخواص الكبير - نفس ص 315.

(880) نفس. ص 317.

هو بالأساس نقل وتلقين، مصدره التنزيل، وعليه، فان «العلم عند ابن حيان، عملية عرفانية صرف، تكشف عن حقائق موجودة قائمة، ولا يخلق ما ليس موجودا ولا قائما»[881].

لا يقيم جابر امكانية التنجيم على التمييز الأرسطي بين العناصر الأربعة الأرضية والعنصر الأثيري، السماوي الخامس، بل على كون ظواهر الطبيعة مرتبطة في حدوثها بأزمنة معينة، لـذا لا بد لدراسة كل ظاهرة من تحديد زمنها الملائم لحدوثها، لكن تحديد الزمن مرهون بوضع الأرض بالنسبة إلى أجرام السماء، وينتج عن ذلك نتيجة طبيعية لازمة، وهي أن ثمة علاقة ضرورية بين أوضاع النجوم من جهة ومختلف الظواهر الطبيعية» والأمر بعد ذلك أمر ملاحظة دقيقة وتصنيف من شأنها أن نصل بكل جرم سماوي مجموعة الظواهر التي تقترن بظهوره»[882].

لدى جابر، يمتزج العلم بالطلسمات، والتي هي علم معترف به، بها يتمكن من اخراج الكوامن: إما عن طريق المماثلة أو طريق المقابلة. والمماثلة هي مشاكلة الأشياء بعضها الى بعض، كمماثلة الكبريت للنار، والمقابلة هي مباينة الأشياء بعضها لبعض، وبعدها عنها ومنافرتها لها، والمثيل انما يستخدم لاستجلاب مثيله، وأما المقابل فيستخدم لابعاد مقابلة، والاستجلاب والابعاد، كلاهما فعل الطلسمات [883].

ولا بد هنا من الاشارة إلى أن مفهوم العلم الطبيعي في المذهب الشيعي، مرتبط ارتباطاً وثيقا بالوحي والتنزيل، غير أن هذا المذهب، ما دام يعتبر أن للوحي ظاهرا وباطنا، فإنه يعتقد أن طريق الباطن هو البداية بالظاهر. وهو ما يعرف بالتأويل، الذي يطبقه الشيعة والمتصوفة على النص الشرعي لاستكناه معانيه الباطنة. وهذا الاتجاه من الظاهر إلى الباطن، لا يتم الا عبر الوحي، وعن طريق النبوة، وذلك باعتماد التأويل الذي يعني حصول تحول ذاتي من الانسان الخارجي الناقص إلى الانسان الداخلي الكامل[884].

ان التأويل، يعني في مستوى البحث الطبيعي والكيميائي القديم، اكتشاف الهوية الباطنية التي تحجبها المظاهر، أي تحويل الواقع إلى رمز، واعتبار الطبيعة كما لو كانت طريقنا الى العلم والعالم الروحانيين، لا عائقا في سبيل الدخول اليه. لذا ليس من قبيل المصادفة أن يكون جابر متصوفا ومتشيعا[885]. فظواهر الطبيعة، تتحول لديه الى مضامين ورموز روحية، وكتابه «الميزان» مليء بالدلالات في هذا الاتجاه[886].

لقد أنتج التلاقح بين التراث المصري القديم، والتراث اليوناني، في مدرسة الاسكندرية،

---

(881) زكي نجيب محمود ـ جابر بن حيان ـ القاهرة. 1961. ص 88.

(882) نفس. ص 175.

(883) نفس. ص 260.

(884) سيد حسين نصر. ص 84.

(885) نفس. 85.

(886) جابر بن حيان ـ كتاب الميزان الصغير، ضمن رسائل جابر. بول كراوس. ص 425.

مذهبا فكريا خاصا، هو **الهرمسية**. وهي مذهب أثر بقوة وعمق في الحركات العلمية والفلسفية الغربية والشرقية. بل اشتركت كل الحضارات، بما فيه الحضارة الاسلامية، في الاعتقاد بأن هرمس (أو النبي ادريس لدى المسلمين)، هو مؤسس الحكمة. فجابر واخوان الصفا والمجريطي وابن سينا والسهروردي، وكل المؤلفين في السحر والطلسمات، ينسبون آراءهم لهرمس[887]. كما تشترك جميع الحضارات في الاعتقاد بأن هرمس، نبي حمل رسال الهية الى البشر، وعالم، وضع الأساس لسائر العلوم.

والملاحظ ان الهرمسية اهتمت بالميتافيزيقا أكثر مما اهتمت بالنظام الكوني والطبيعة. ومع تسرب الأفكار العلمية اليونانية الاسكندرية والافكار الحرانية الى المسلمين، اشتهر هرمس، الذي اعتقد أنه هو النبي ادريس. بل ستكتسب الهرمسية نوعا من الشرعية الدينية، حينما تسمى الحرانيون بالصائبة، خوفاً من وعيد الخليفة المأمون لهم، ان لم يعتنقوا احدى الديانات السماوية، واتخذوا هرمس نبيا لهم.

هذا، ويورد ابن النديم ثبتا بأسماء كتب هرمس، يتبين من خلاله أن نصفها أو أكثر في الكيمياء، وأربعة في الطلسمات، وخمسة في التنجيم. وأغلب كتب جابر تشير إلى هرمس، أو يطغى عليها طابع أفكاره[888].

والغريب في الأمر حقا أن المصادر تنسب لهرمس، كتابا يدعى «غاية الحكيم» وهو نفس العنوان الذي يحمله أحد أشهر كتب المجريطي[889].

لقد ذكرنا آنفا أن الصائبة، هم الذين عملوا على دخول الأفكار الهرمسية الى الوسط الفكري الاسلامي. ونضيف إلى ذلك أن الكثير من الفرق الشيعية، تجل التعاليم الهرمسية، وتنظر إليها بإكبار، بل ان التشيع منذ نشأته المبكرة، مال أكثر، إلى التعاليم الهرمسية، وربط نفسه بها، أكثر مما مال الى الأرسطية التي كانت مهيمنة وأوسع انتشارا. ورغم الضعف الذي أصيب به التأثير الهرمسي في نهاية القرن الرابع، بعد أن أخذ الصابئة يتحولون تدريجيا إلى الاسلام، فقد بقي حاضرا في العلوم، كالتنجيم والكيمياء القديمة، والطب الى حد ما، حضورا قويا، وقد استمر ذلك فيما بعد إلى حد أن الهرمسية، أضحت الفلسفة المرافقة لتلك العلوم، كما صارت هته الأخيرة تعتمد نظرة الأولى العامة للعالم. ولم ينحصر ذلك الحضور في العلوم، بل كان من الاتساع ليشمل كل المجالات الفكرية، وعلى الخصوص الفلسفة، وهو أمر طبيعي. مثال ذلك أن اعتبار «الصفات» هي عين الذات» ذو مصدر هرمسي، يظهر في المجموع الإنباذوقلي

(887) انظر على سبيل المثال: الامام أحمد البوني ـ المتوفى سن 622 هـ) منبع أصول الحكمة ـ بيروت. (د. ت). ص 29 وما يليها. حيث يقول: «وأذكر لكم طريقة مأخوذة بالمشافهة عن هرمس عليه السلام جيلا بعد جيل إلى أن وصلت إلي، لم يسمع بها أحد ممن تقدم إلا بعض لفظه، محكمة الوزن، محررة العمل، سريعة النفوذ».

(888) ابن النديم ـ الفهرست. ص 276 وبول كراوس. جابر بن حيان. ج 2. القاهرة. 1942.. ص 44.

(889) سيد حسين نصر. هرمس والآثار الهرمسية في العالم الاسلامي. ضمن دراسات... ص 73.

المنحول. وهذا ما جعل القفطي، يعتبر «العلاف» المعتزلي متأثرا بذلك، وأن نفس الأثر نجده لدى ابن مسرة الأندلسي[890]. أما تسرب الأفكار الهرمسية التي تهاجم المنطق الأرسطي وتطعن في قدرة القياس فيه على الوصول الى الحقائق الماورائية والعلم الباطني، إلى الصوفية، فقد حدث على يد ذي النون المصري.

رسخت الهرمسية تصورا يعتبر أن معرفة الذات الالهية، لا تتم الا بتخطي مستوى العقل، لأن السبيل الوحيد لمعرفتها هو التطهر الذاتي، كما رسخت تصورا كسمولوجيا للكون يختلف نوعا ما عن التصور الأرسطي. فقد قالت بوحدة العالم، دون أن تعارض تقسيمه الى علوي وسفلي، بل ان تعاليمها مبنية على تقابل هذين الأخيرين. يضلف إلى ذلك أن مفهومها للطبيعة، يقوم على التناظر والتقابل ما بين الموجودات ومراتبها، وما بين العناصر والألوان والأشكال والأوصاف الكونية والطبيعية، وهو نفس المفهوم الذي نعثر عليه في رسائل اخوان الصفا، وفي كتاب «التفهيم» للبيروني، انه مفهوم يعتقد بوجود علاقة بين ما يجري في العالم، وحركات الكواكب السيارة، وبتأثير الدورات الفلكية في ضبط الظواهر الكونية.

رسخت أيضاً مفهوما صوفيا للطبيعة والكون، فهذا الأخير في نظرها، ليس مجرد مسرح للأعمال الانسانية، بل هو واقع مؤلف من رموز ينطوي ادراكها على مرحلة في سفرالعارف نحو الله. فالطبيعة، في نظر الصوفي، مشهد عام فسيح من الرموز التي لا بد من ادراكهاواستبطانها قبل الوقوف على دلالتها الغيبية. ثم ان الرياضة الروحية، هي نفسها تمكن الصوفي من أن ينفذ برؤيته إلى معنى الطبيعة الباطني، حتى لتتحول في نظره مشاهد الطبيعة، من ذوات الى رموزه وتغدو الطبيعة في نظره عالماً شفافاً.

★ ★ ★

كان غرضنا من كل ما سبق، التأكيد على وجود تقليد كيميائي تصوفي بالأندلس، رسخه تسرب الأفكار الكيميائية القديمة، وهو تقليد عرف أوجه مع مسلمة المجريطي ومدرسته. وهذا يعني أن هته المدرسة نهلت من الهرمسية، فضلا عن أنها نهلت من الاسماعيلية. فقد سبق أن أشرنا إلى أن ملامح هته الأخيرة، تبرز واضحة في فلسفة ابن مسرة، ذلك أن احتمال اتصاله باسحاق الاسرائيلي وغيره من الدعاة الفاطميين بالقيروان، احتمال قائم[891]. وهذا يعني في نهاية الأمر، أن ابن مسرة، أخذ الفلسفة الهرمسية والانباذوقلية المنحولة ـ وهي نفس الهرمسية ـ من الدعاة الاسماعيليين، هذا فضلا عن بعض الأصول التي استقاها من الحلاج، الصوفي الباطني، الذي تحضر في فلسفته، الأفكار الهرمسية والقرمطية حضورا قويا وبارزاً. لذا، لا نستبعد أن تكون آراء ابن مسرة، أسسا استندت إليها مدرسة المجريطي في تركيز

(890) القفطي ـ أخبار الحكماء ص 13.

(891) أنظر ـ محمد عابد الجابري ـ نحن والتراث ص 245.

دعائمها، وينابيع نهلت منها، إلى جانب ينابيع أخرى، نرجح أن تكون «رسائل اخوان الصفا» و «كتابات جابر بن حيان»، ومؤلفات أبي بكر الرازي الكيميائي، الطبيب والفيلسوف (240-321) الذي انتشرت أفكاره نتيجة دخول كتبه إلى الأندلس ابان حياته، على يد أحد التجار المشارقة المتصلين به. بل هناك من يذهب إلى حد الجزم بأنه رحل إلى الأندلس في طلب العلم[892]. والمعروف أن أبا بكر الرازي الطبيب، تتلمذ على علي البلخي (ابي معشر الفلكي المنجم)، فمن غير المستبعد أن يكون قد أدخل مؤلفاته إلى الأندلس، أو على الأقل عرف بها. والبلخي، كان من الدعاة الاسماعيلية، وكان ينشر أفكارا تدعو إلى دمج الدين في الفلسفة والفلسفة في الدين على طريقة اخوان الصفا... وسواء صحت رحلة أبي بكر الرازي إلى الأندلس أم لم تصح، فإن للأندلسيين اطلاع كبير على أفكاره. فصاعد الأندلسي ينتقد المنحى العام لأفكاره متهما اياه بالثنوية وبابطال النبوة، كما أن ابن حزم يخصص مؤلفاً للرد على كتابه «في العلم الالهي»...[893].

ولا ينبغي أن يفهم من تركيزنا على هته النقطة أن ما يستأثر باهتمامنا، هو جعل «الرازي» المصدر المباشر لابن مسرة ومن جاء بعده. فقد أشرنا إلى أصوله الاسماعيلية، وإلى تأثره باسحاق الاسرائيلي والحلاج. لكن هناك سؤالا لازال في حاجة إلى جواب، كنا قد طرحناه في الصفحات السابقة يتعلق بما اذا كان لدى ابن مسرة استعداد سابق للتأثر بالتصوف المصري ذي الأصول السحرية الهرمسية، وبالعقائد الباطنية الاسماعيلية الفيضية. وما دفع بنا إلى طرحه، هو أن مذهب ابن مسرة، تبلور ونضج في الأندلس، قبل أن يرحل إلى الشرق. وهناك اتفاق عام على أن تأسيس ابن مسرة لجماعته كان حوالي سنة 286 هـ، حينما كان في السابعة عشرة من عمره[894]. وأن أفكار ذي النون المصري، لم يتأثر بها مباشرة، بل تعرف عليها ابان رحلته الى الشرق، بواسطة المتصوفة المتأخرين، خصوصا النهرجوري (المتوفى سنة 330 هـ)، وقد كان شيعيا إثني عشريا، وهو ما يؤيده «بلا ثيوس»[895].

لقد انغرس ذلك الاستعداد فيه، عن طريق والده الذي تجمع المصادر على أنه كان معتزليا،

---

(892) د. روحي الخالدي ـ الكيمياء عند العرب. القاهرة. 1953.
لا يشير إلى المصادر التي استقى منها رأيه هذا. وعليه، فاننا نحتاط منه لأننا لسنا متيقنين من صحته.

(893) يبدو من كتاب ناصر خسرو ـ زاد المسافر ـ برلين. 1341 هـ. ـ نشر بذل الرحمن. ان خسرو، يعيب على الرازي كونه اقتبس كل آرائه من المفكر الاسماعيلي «الايران شهري»، وحتى يكيفها مع آرائه المنكرة للنبوة وللخلق والبعث والألوهية، البسها ثوب الالحاد. وهذا يعني أن آراءه هي في العمق اسماعيلية. أنظر بينيس ـ مذهب الذرة عند المسلمين. القاهرة. 1946. ص 46.

(894) أنظر ابن الأبار ـ التكملة لكتاب الصلة. ج 1. نشر عزة العطار الحسيني. القاهرة. 1955. ص 11 وبلنثيا. ـ تاريخ الفكر الاندلسي. ص 327.

(895) Asin Palacios - Abenhazam de Cordoba... T. I. P. 46.

رحل الى الشرق ولقي فيه كبار المعتزلة، هذا علاوة على ما ضمت خزانته من أمهات الكتب الفلسفية والحكمية، والتي كانت معينا، نهل منه ابنه بنهم منقطع النظير. ومن شبه المؤكد أن تضم مكتبة معتزلي كوالد ابن مسرة، أركان كتب الحكمة كبعض النصوص المنحولة على انباذوقليس...

يضاف الى هذا، أن التشيع الاسماعيلي، لم يكن، بالشيء الغريب عن الأندلس، على الأقل في صورته السياسية. فالمؤرخون لا يختلفون حول طبيعة ثورة شيعية دوخت الأندلس، تزعمها «أحمد القط» سنة 288، أي بعد أكثر من عشر سنوات على بداية ثورة ابن حفصون الشيعية». و«القط» هذا كان داعية فاطميا، تلقب بالمهدي وقد بث دعوته على الخصوص في الأوساط البربرية، كما سلك في تنظيمها سبيلا شبيها بذلك الذي سارت عليه الدعوة الاسماعيلية، كما اعتمد أسلوب التمويه والشعوذة واختلاف الكرامات... وقد خصه ابن حزم بنقد مفصل في كتابه «الفصل».

وإذا كانت ثورة ابن حفصون قد دامت من 275-300 هـ، أي استمرت ربع قرن، وثورة «القط اندلعت سنة 288 هـ، فان هناك ثورة شيعية شبت نارها قبل هتين، وكان ذلك سنة 237 هـ، ادعى صاحبها النبوة وتأويل القرآن كان متأثرا بالتعاليم الباطنية وبالفيتاغورية. ولا تذكر المصادر اسمه.

هذا فضلاً عما عرفته الأندلس طيلة القرن الثالث من حركة دؤوبة، تزعمها بعض العلماء، في اتجاه المشرق بحثا عن كتب الفلسفة والكلام والتشيع. وهنا يبدو دور عباس بن ناصح متميزا، خصوصا وأنه كان ذا علاقات أيضا بالبرغواطيين في المغرب...

إذا أضفنا إلى كل ذلك، ازدهار العلوم القديمة وكثرة المهتمين بها وسط المائتين للهجرة، أمثال البلنسي، صاحب القبلة، المتوفى سنة 295 هـ، الذي كان ذا ميول شيعية، يؤمن بأفكار جوهرها نظرية العقول والأفلاك على غرار الفلسفة الفيضية، وبالذات الفلسفة الإسماعيلية، تبين لنا أن الأندلس كانت تموج بالعقائد الباطنية، وأن استعداد ابن مسرة للتأثر بمثل تلك العقائد، كان متوفرا لديه، قبل رحيله إلى القيروان ومصر...

لكن هناك مسألة تستوقف الدارس، وتتطلب شيئا من الجرأة في التفسير والتأويل: ألا وهي اهتمام الأندلسيين، خصوصا صاعد الأندلسي وابن حزم، بنقد آراء أبي بكر الرازي الطبيب ودحض أفكاره دحضا يقوم على اتهامها بالانحراف عن أرسطو والسقوط في الثنوية...

وباثارتنا لهذا الموضوع، لا نريد أن نعلق أهمية كبرى على دور الرازي في نشر بعض العقائد الافلاطونية المحدثة والهرمسية في الأندلس، فقد كان هناك أكثر من طريق واحد لتنتشر به في هذا البلد الذي كان يعرف غليانا فكريا، قلما انتبه له دارسوه. أما أن يكون له دور في نشرها في المشرق، فشيء مؤكد، رغم أنه لم يكن «العين» التي منها تدفقت الهرمسية و... الى المشرق، وحتى المغرب، ذلك أنها كانت حاضرة في أطروحات الغلاة من الشيعة والجهمية والخطابية...

وهي ترجع إلى ما ترجمه « خالد بن يزيد بن معاوية »، و « جابر بن حيان »... ثم الى المانوية.
وقد حاولنا من جانبنا، أن نكشف الغطاء، عن هته « العيون » من خلال تركيزنا على المدرسة الكيميائية الأندلسية التي عرفت أوجها مع « مسلمة المجريطي » الذي تعزى إليه بعض المؤلفات التي تنسب كذلك إلى اخوان الصفا، خصوصاً « الرسالة الجامعة »، أو تحمل عناوين، تحملها كتب تنسب إلى « هرمس »، مثل « رتبة الحكيم ».

وأما أن يقترن القول « بالقدماء الخمسة » باسمه، فينال هو باعتباره صاحب ذلك القول، الحصة الأكبر من النقد الموجه له، فهذا ما يحتاج الى بيان، ذلك، أن ابن حزم يحدثنا في « الفصل » أنه ناظر شخصين أندلسيين، يؤمنان بعقيدة القدماء الخمسة، التي نشرها الرازي. كما يقرن القول بتناسخ الأرواح والقول بأن للعالم أكثر من مدبر واحد كما يرى المجوس، باسم الرازي الطبيب[896]

ونحن اذ نؤكد على أن ابن مسرة، أخذ الفلسفة الهرمسية والانباذوقلية المنحولة، من منشورات ودعاة الاسماعيلية في الأندلس نفسها حينما كان شاباً. وخارج الأندلس، في القيروان ومصر... حينما أصبح كهلاً، نقر كذلك أن نفس الفلسفة، عرفت في الأندلس مقترنة باسم أبي بكر الرازي، رغم أنه لم يكن اسماعيلياً، وذاك ما تؤكده مناظرته مع أبي حاتم الرازي الاسماعيلي[897] فقد كان أبو بكر ينتقد نظرية النبوة، وفكرة الاعجاز... وهنا يكمن جوهر الخلاف بينه وبين الاسماعيلية الذين تحتل نظرية النبوة والامامة وما يتبع ذلك من كرامات و... مكانة مركزية في مذهبهم. ومعنى هذا أنه، وان كان يختلف معهم في هته النقطة أو تلك، فهو لا يخرج عن الإطار العام لأفكارهم، وعن الهرمسية التي نهلوا منها:

ويؤكد « بينيس » في كتابه « مذهب الذرة عند المسلمين »[898] أن أفكار محمد بن زكريا الرازي الطبيب، **حرانية**. ذلك أن الحرانيين أثبتوا « خمسة من القدماء » هي: الباري والنفس والهيولي والدهر (أو الزمان) والفضاء، والمراد به الخلاء، ويؤكد الأستاذ « الجابري » أيضاً ذلك في حديثه من « مدرسة حران، والميتافيزيقا الفيضية » حيث يرى أن الحرانيين الصابئة يعتبرون الأجرام السماوية آلهة تتصرف في شؤون العالم الأرضي، وانها واسطة بين الله والانسان، لذا يعظمونها ويتقربون اليها. من هنا، كانوا لا يرون أية ضرورة في النبوة والرسالات السماوية، لأن الناس، كلهم، سواسية في امكانية الاتصال بالعالم العلوي. وسبيل الاتصال بهذا العالم، عالم الأجرام السماوية - الآلهة، هو تطهير النفس وحطها على مفارقة المحسوسات والشهوات[899]

---

(896) أنظر - ابن حزم - الفصل. 1/ ص 10 ,27-35. الفصل. 5/ ص. 44.

(897) أنظر نص المناظرات، في: رسائل أبي بكر الرازي - جمع بول كراوس - بيروت. 1979. ص 291.

(898) بينيس - مذهب الذرة عند المسلمين - ترجمة الدكتور عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة. 1946. ص 60-74.

(899) محمد عابد الجابري - نحن والتراث - ص. 177-178-179-180.

وليست نظرية ابن سينا في النفس. هي وحدها التي تجد مصدرها المباشر في المعتقد الصابئي، بل كذلك معتقدات الشيعة، خصوصاً وأنهم أول من تهرمس في الاسلام، بل يمكن العثور على تأثير هذا المعتقد حتى لدى الكندي الذي لا يخفي تقديره للعقيدة الحرانية وتعظيمه «لمقالات هرمس في التوحيد». أما الرازي الطبيب فهناك اجماع من طرف المؤرخين القدامى للأفكار الفلسفية في الإسلام على أنه تبنى المذهب الحراني جملة وتفصيلاً.

ونفس «مذهب القدماء الخمسة». عرف منحولاً لانـباذوقليس (484-424 ق.م.) ويرى البعض أن له كتاباً يسمى «الجواهر الخمسة» غير أنه، إذا كان هناك اتفاق على أن هذا المذهب، منحول على انباذوقليس، فإن هناك أيضاً اتفاق، على أن ميول انباذوقليس السحرية والكيميائية صحيحة، فالنصوص التي احتفظ لنا بها التاريخ تؤكد أنه يؤمن بأن بالفيزياء جانبان، جانب الاهتمام بالطبيعة، أي وصف ظواهرها، ثم جانب التأثير على أشيائها بالوسائل السحرية قصد التغلب عليها، أو تحويل اتجاهها، وهذا هو جوهر العقائد الكيميائية القديمة[900].

ويعتقد «مونك» أنه منذ مطلع القرن العاشر الميلادي، أدخلت الى الأندلس عدة مؤلفات منسوبة الى «انباذوقليس»، ويحتمل أن يكون ابن مسرة نفسه، هو الذي أدخلها بعد عودته من الشرق. وسواء صح ذلك أم لم يصح، فإن الانباذوقلية المنحولة، تبقى عنصراً وركيزة تستند اليها المنظومة الفكرية المسرية، كما تقوم عليها الى حد ما، الممارسة الكيميائية السحرية القديمة والتي ازدهرت بالأندلس في القرن الرابع الهجري.

نحن اذن أمام فلسفة فيضية هرمسية حرانية اسماعيلية، انتشرت بالأندلس والقيروان، ونحت بالفكر الفلسفي فيها منحى غنوصيا، عرف صيغته النهائية في فلسفة ابن مسرة، ثم في فلسفة تلميذه الرعيني الذي طور المذهب معطياً أياه صورة مذهب فلسفي - اجتماعي، أو حركة سياسية - عقائدية كتلك التي عرفها المشرق.

انها فلسفة قوبلت من طرف ابن حزم، وصاعد الأندلسي أيضاً، **بالنقد**، كما أنها ستقابل فيما بعد، من طرف ابن طفيل في عرضه لتاريخ ظهور الفلسفة في الأندلس **بالصمت. وبين النقد والصمت، تحددت المعالم الأولية للموقف الفلسفي البديل الذي قدمه الأندلسيون**

---

(900) لمزيد من التوسع أنظر:

المجريطي - كتاب غاية الحكيم وأحق النتيجتين بالتقديم - نشرة هـ. ريتر. هامبورغ - 1933. ص 206 و 144.

المسعودي - كتاب التنبية والاشراف - ليدن. 1893. ص 162.

الشريف الجرجاني - شرح المواقف - استنابول. 1311 هـ. ج 1. ص 488.

بول كراوس - رسائل فلسفية لأبي بكر الرازي. - م.آنف. ص 186-187 و197 و108 و293 - 295.

Léon Robin - La pensée greque et les origines de l'ésprit scientifique. Paris. 1973, P. 123-124. et J. Voilquin Les penseurs grecs avant socrate, Paris. 1964, P. 115-120 et S. Munk Mélanges de Philosophie juive et arabe. Paris 1955. P. 241-242.

والبيروني - الآثار الباقية عن القرون الخالية. نشرة ساخاو. ليبزغ. 1923. ص 204-207.

بعيداً عن كل ميل غنوصي، أو كل محاولة لدمج الدين في الفلسفة أو الفلسفة في الدين، **أي بعيداً عن الاشكالية المركزية للفكر النظري بالمشرق كلاماً وفلسفة.**

فيما يخص النقطة الأولى، أي النقد، يجدر التذكير بالكراهية التي قوبلت بها أفكار ابن مسرة. فصاعد الأندلسي، لا يذكر هذا الأخير الا مرة واحدة، على أساس أنه أحد اتباع الانباذوقلية ونفاة الصفات [901]. معتبراً أن «العلم الالهي». لم يعن به أحد من أهل الأندلس عناية كبرى.[902] كما يتوجه بالنقد الى «محمد بن زكريا الرازي» متهماً اياه بالانحراف عن أرسطو وبالميل الشديد الى أفلاطون واستحسان مذهب الثنوية في الاشراك، وآراء البراهمة في أبطال النبوة وعقائد الصابئة.«ولو أن الرازي وفقه الله للرشد وحبب اليه نصر الحق لوصف أرسطاطاليس بأنه محض آراء الفلسفة ونخل مذاهب الحكماء، فنفى خبثها وأسقط غثها وانتقى لبابها، واصطفى خيارها، فاعتقد منها ما توجبه العقول السليمة، وتراه البصائر النافذة وتدين به النفوس الطيبة وأصبح إمام الحكماء وجامع فضائل العلماء»[903].

كما أن نقد ابن حزم المتكرر له في كتاب «الفصل»، يدخل هو بدوره في نفس السياق، ويتأكد لنا من خلاله شيوع أتباع ابن زكرياء الرازي في الأندلس، فالقول بالقدماء الخمسة، ناظر ابن حزم عليه اثنين من الأندلسيين. ويلاحظ أن ابطال ابن حزم لبعض الأفكار التي ترتكز اليها نظرية القدماء الخمسة. وهي نظرية الخلاء المطلق، يستند الى حجج أرسطو الرافضة لوجود الخلاء وللكون اللامتناهي.

وكثيراً ما يقرن آراء الرازي بآراء القائلين بتناسخ الأرواح والمجوس والذاهبين الى أن للعالم أكثر من مدبر.

وتجدر الإشارة هنا الى أن هذا النقد وغيره، الذي وجهه الأندلسيون للرازي الطبيب، كان يتم باسم أرسطو وانطلاقاً منه كنسق اسناد ومنظومة مرجع. وهذا ما خول لنا آنفاً الحديث عن **تقليد أرسطي** ترسخ في الأندلسي. ونضيف هنا أن ابن حزم، لا يجد موقعه الطبيعي الا داخل هذا التقليد، رغم تناوله لقضايا الفلسفة نفسها من منظار ديني وغلبة المنهج الجدالي عليه.

أما فيما يخص **الصمت**، فإن ابن طفيل، يقدم لنا في مطلع رسالته «حي بن يقظان» شهادة بالغة الأهمية، تحدد تطور الفكر العلمي والفلسفي في الأندلس، كما تحدد ظهور الفلسفة، الفلسفة الحقيقية، لا فلسفة الغنوص. وهذا يعني أن الأمر يتعلق مع ابن طفيل بأعادة كتابة تاريخ بداية الفلسفة في الغرب الإسلامي[904] أو بما يشبه أن يكون موجزاً لتطور العلم والفلسفة

(901) صاعد. ص 30.

(902) نفس. ص 120.

(903) نفس. ص 50.

(904) ابن طفيل - حي بن يقظان: ضمن حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي - نشر أحمد أمين. القاهرة. 1959. ص 61-62. محمد عابد الجابري - نحن والتراث. ص 241 وما يليها.

في الأندلس الى عهده، يحدد تطور الفلسفة هذا البلد في ثلاث مراحل: مرحلة الرياضيات ثم مرحلة المنطق وأخيراً مرحلة الفلسفة. يقصد بهته الأخيرة الفلسفة العلمية البرهانية والتي جاءت تتويجاً للمرحلتين السابقتين.

ويمكن اعتبار ابن باجة، مـدشناً لها، ذلك أن الكتابة في الفلسفة، بمعنى الالهيات، لم تظهر في الأندلس الا مع ابن باجة المتوفى سنة 533 هـ. هذا ما صرح به ابن طفيل، لكن ما سكت عنه أو ما أضمره، هو أن الفلسفة ظهرت في الأندلس منذ زمن طويل، وبالذات مع ابن مسـرة... وهذا يعني أن الأمر يتعلق بالغاء مقصود لفلسفة هذا الأخير من الحساب، لأن ما كان يفعله ابن طفيل، وما كان يحرص عليه أيضاً، هو الحديث عن تاريخ ظهور المدرسة الفلسفية المغربية فلسفة ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، القائمة على العلم والعقل، لا الغنوص.

وان ما سوف يسترعي اهتمامنا فيما يلي، هو الجواب عن سؤالين أساسيين هما: **أين يجد النقد الذي وجهه ابن حزم للفلسفة، فلسفة الكندي، وفلسفة ابن زكريا الرازي... أساسه، وما طبيعته كنقد؟**

ما مكانة فقيهنا من المدرسة الفلسفية المغربية التي ترعرعت بالأندلس بعد موته؟

ذلك أن من بين الأساتذة الذين درس عليهم الفلسفة والمنطق: «أبو عبد الله محمد بن الحسن المذحجي» المشهور «بالكتاني» الذي درس المنطق والفلسفة على ابن **عبدون الجبلي** وعلى ابن فتحون السرقسطي وعمر بن يونس الحراني وأحمد بن حفصون الطبيب والمجريطي. وإذا كان هذا العدد من الأساتذة يعكسون ميولات ومشارب متنوعة ومختلفة، فإن الغالب على «الكتاني» هو الجانب المنطقي - الفلسفي، وهذا ما جعل صاعد وغيره، يعتبرونه من جيل تلامذة «ابن عبدون الجبلي»، ورؤوس هذا الجيل هم: «أبو المطرف بن وافد اللخمي» «الذي كان حجة في فهم كتب أرسطو و«جالينوس» و«ديدسقوريدوس»[905] و«سعـيد بن فتحون السرقسطي «المعروف» بالحمّار» صاحب كتاب يدعى «شجرة الحكمة» وله «رسائل مجموعة»، وهي جميعاً في الفلسفة.

والمعروف والثابت تاريخياً، حسب صاعد الأندلسي، أن ابن عبدون الجبلي درس المنطق في بغداد على أبي سليمان السجستاني، وأنه عاد الى الأندلس سنة 360 هـ. وهذا يعني أنه نقل الى الأندلس الاتجاه المنطقي الفلسفي الذي عرفت به مدرسة يسميها الأستاذ «الجابري» «مدرسة المغربيين» في بغداد، ويتميز بفصل الدين عن الفلسفة عكس الكندي والفارابي وابن سينا والاسماعيلية، وهو الاتجاه الذي سارت فيه الفلسفة بالمغرب[906].

غير أن ما يلزم التنبيه اليه مع ذلك، حتى لا يعتقد أننا نريد التأريخ لبداية المدرسة الفلسفية

---

(905) أنظر - صاعد - طبقات الأمم. ص 125 و 106-107.

(906) محمد عابد الجابري - نحن والتراث. ص 250.

المغربية بمفكرين ودارسين سابقين على ابن باجة، هو ضرورة التمييز بين دراسة الفلسفة والكتابة فيها بين دارسي الفلسفة ورواجها كدراسة وتلخيص ورسائل، وبين الفلسفة كانتاج نظري لمشروع صريح المقاصد والغايات، وابن باجة فيلسوف منتج للفلسفة، وليس مجرد دارس لها كما كان يفعل سابقوه، وهذا ما عبر عنه ابن طفيل، وتلك شهادته.

إذا لم يكن السابقون على ابن باجة، بما فيهم ابن حزم والكتاني وغيرهما فلاسفة، فما موقعهما من الفلسفة؟ وحتى نعيد الى الأذهان سؤالينا السابقين نقول:

ما مكانة فقيهنا من المدرسة الفلسفية المغربية التي ترعرعت بالأندلس بعد موته؟

قبل المشروع في الإجابة، نود الاشارة الى أن ما يسمح بوحدة الموقف الحزمي في الفقه والكلام والفلسفة، صدوره عن مفاهيم أساسية، يقوم عليها نظامه الفكري. أنها وحدة تجد جذورها في وحدة النسق الحزمي ووحدة المنطلقات التي يرتكز عليها منهجه النقدي.

لنعد تلك المفاهيم الى الأذهان:

1 ـ **الله ـ الخالق:** خالق كل شيء سواه، وهو واحد لم يزل ولا يزال، خلق كل شيء لغير علة، ولا يجوز عليه ما يجوز على مخلوقاته لذا لا يجب قياسه عليها[907].

2 ـ **الطبيعة ـ المخلوقات:** الطبيعة في نظره طبائع خلقها الله في الأشياء لا تقبل التبديل والتغيير الا بأرادته. خلافاً للأشعرية التي أنكرت الطبائع، وأنكرت وجود صفات ثابتة في الأشياء. وهذا يؤكد وجود قوانين طبيعية وإمكانية معرفتها[908].

3 ـ **الشريعة:** هي ما شرعه الله على لسان نبيه في الديانة وعلى السنة الأنبياء. والبدعة هي كل ما قيل أو فعل مما ليس له أصل في الشريعة أو السنة. ذلك أن الشريعة لما كانت من الله، فإنها نزلت كاملة، ولا علة في أحكامها لأنها منه، وهو لا يسأل عن افعاله[909]

من ثم ابطال التعليل والقياس والاستحسان والاستصلاح والرأي والتعليل في الفقه والأصول، وابطال قياس عالم ما بعد الطبيعة على عالم الطبيعة، في الكلام والفلسفة، نظراً لعدم استواء الغائب والشاهد.

4 ـ **اللغة ـ البيان:** خلق الله اللغة كلمات وألفاظ، مثلما خلق الكون أنواعاً ذات طبائع غير قابلة للتبديل. فالألفاظ موضوعة منذ خلقها لتعبر عن معاني علقت بها، لا عما لم يعلق عليها أو لم يسم بها. أنها ليست فعل الطبيعة، لأن هته الأخيرة مخلوقة لا خالقة[910]. فاللغة رتبها الله ليقع بها البيان، ولا دخل للفعل البشري فيها. من هنا ابطال القياس والتعليل والاشتقاق في

---

(907) ابن حزم ـ المحلى. 1/ ص 32-33.

(908) ابن حزم ـ الفصل. 5/ ص 16.

(909) نفس. 5/ ص 64 وما يليها.

(910) ابن حزم ـ الأحكام. 2/ ص 1119.

النحو. هذا الرأي، تابع لاشكالية عامة في النحو والفقه والكلام لعلوم عربية اسلامية نشأت لغاية بيان النص والدفاع عنه، وفهمه داخل مجاله التداولي. انها اشكالية البيان التي تجعل علاقة اللفظ بالمعنى، المشكلة المركزية، وتعتبر التفكير ينحصر أساساً في استثمار النص.

5 ـ **العقل:** للعقل جانبان:

إنه من جهة انقياد للأوامر الالهية، ولما ألزم به من طرف الأحكام الشرعية والسمعية، كما إنه استعمال للطاعات والفضائل، وكثيراً ما يماثله بالايمان [911]. لذا فوظيفته في الشرعيات تقتصر على السماع، سماع النص واستثماره استثماراً ضيقا لا يتجاوز ظاهره: لا تعليل ولا قياس.

ـ إنه من جهة أخرى **أوائل،** عليها تؤسس المعرفة البرهانية: وهي أوائل بعضها يعود الى الحسن، وبعضها الآخر الى الفكر حيث يتخذ صورة مبادىء أساسية مشتركة تملك بداهتها في نفسها، وتكون كمعايير تصلح للحكم على صحة النتائج، وتضمن صلابة وتماسك البناء العقلي المشيد عليها، من هنا امكانية **المنطق** وعمليته الأساسية **القياس المنطقي،** وإمكانية العلوم الشبيهة به كالحساب. إن وجود أوائل ترجع الى الحسن، يسمح كذلك بامكان قيام طبيعيات، أو معرفة بالطبيعة تبحث في سننها وقوانينها. يعني هذا في نهاية الأمر، أن للشرعيات مبادئها، وللطبيعيات والعقليات مبادئها، ولا يمكن الخلط بين المجالين. فكل منهما يمثل بناء اكسيوميا خاصاً ما يترتب عنه الفصل بين الدين من جهة، والفلسفة والعلم من جهة أخرى.

تمد هته المفاهيم، الطريقة النقدية الحزمية بأسس منهجية، تستند اليها في تناولها لكل القضايا بما فيها الكلامية والفلسفية. وهته الأسس هي:

ـ ابطال القياس، قياس الغائب على الشاهد، لأن ما يصدق على المخلوقات، لا يصدق على الخالق، ولاستحالة الجمع بين عالم الطبيعة، وعالم ما بعد الطبيعة، لعدم استوائهما.

ـ ابطال امكان استحالة الطبائع وتغيرها، الا بمعجزة أو بأمر الهي.

ـ الاقرار بالحقائق الدينية كما جاءت، دون صرفها عن ظاهرها. من هنا دفاعه عن «عقيدة السلف» و«مذهب أصحاب الحديث» «لأن كل من خالف دين الاسلام ونحلة السنة ومذهب أصحاب الحديث، فإنه عارف بضلال ما هم عليه». وعدم التصديق في الدين بشيء أصلاً، الا ما جاء في القرآن، أو ما صح باسناد الثقاة. «وانما يحتج بما نقله الامامان الفاضلان (...) البخاري ومسلم» [912].

ـ لا سبيل الى معرفة حقائق الأشياء الا بتوسط اللفظ، ولا سبيل الى نقل مقتضى اللفظ عن موضوعه الذي رتب للعبارة عنه. من هنا استحالة فصل الأفكار والحقائق الدينية على الخصوص عن سندها اللغوي، وضرورة معالجة كل القضايا من اشكالية بيانية.

---

(911) الفصل. 5/ ص 27.

(912) الفصل. 1/ ص 16 و 224. الأصول والفروع. ص 221.

ـ عجز العقل عن بلوغ الحقيقة الدينة بنفسه ما لم يلق مدداً من الشريعة. لأن الحق والباطل والحسن والقبيح، «لا يمكن التعرف عليهما خارج الدين وخارج السمع».

يعتمد فقيهنا هته الأسس، ويتخذها منطلقات منهجية في تناول الآراء الكلامية والفلسفية، فلنر كيف طبقها في قراءته «لكتاب الكندي الى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى» وكيف استعملها في الرد عليه.

الفصل الحادي عشر

« الرد على الكندي الفيلسوف »
ونقد فلسفة الرازي الطبيب

يطرح كتاب « الرد على الكندي » عدة مشاكل، أولها: هل هو صحيح النسبة لابن حزم؟ هناك أكثر من دافع واحد الى طرح مثل هذا السؤال. فابن حزم لا يصدر في هذا الكتاب. كعادته، أقواله بمثل « قال علي » أو « قال أبو محمد ». ولم ترد هتان الصيغتان مرة واحدة، بل جاء أحياناً: « قال محمد »، وأخرى: « قال الموحد ». ومن غير المستبعد أن يكون سقوط « أبو »، سهوا أو جهلاً من الناسخ. أما « قال الموحد » فلم يسبق له أن استعملها في كتبه. لذا فهي في حاجة الى تبرير. وفي نظرنا أن استعماله « قال الموحد » شيء له دلالته الكبرى في هذا الصدد. اذ من الانتقادات الأساسية التي يصبها ابن حزم على الكندي انه « جهل ربه وسماه بغير أسمائه التي تسمى بها نفسه ووصفه بغير صفاته [وقال عنه إنه علة] ... فنقض توحيده »[913].

وهذا يعني أن فقيهنا يأخذ على الكندي محاولته دمج الفلسفة في الدين، واعتماد مناهجها في دعم حقائقه، وضم الدين للفلسفة، وهو أمر لا يصح، لأن ما يؤخذ بالنقل، لا يمكن أخذه أيضاً بالعقل، ولأن النظر في كتب الفلسفة « لمن لم يعرف الله معرفة تامة، تهلكه وتكفره وتخسر آخرته وتوجب عليه عذاب الأبد السرمد »[914]. وهذا موقف متميز من الفلسفة، غير الموقف الذي قد يتكون للوهلة الأولى لدى قارىء مؤلفاته ومن بينها رده على الكندي، انه موقف سينضج أكثر مع ابن باجة وابن طفيل وابن رشد. ولا نستبعد هنا أن يكون هو نفس الموقف الذي أخذ في التبلور مع « جيل ابن عبدون الجبلي » وعلى الخصوص « الكتاني » أستاذ ابن حزم في المنطق والفلسفة. فإذا كانت مدرسة ابي سليمان المنطقي السجستاني، في بغداد، اهتمت أساساً بالمنطق وشرح كتب أرسطو مع تأويله تأويلياً اسكندرانياً أفلوطينياً، فإن اتباعها الأندلسيين

(913) أنظر في هذا الصدد الملاحظات النقدية التي يقدم بها « احسان عباس » محقق « كتاب الرد على الكندي » هذا الكتاب – وقد نشره ضمن – الرد على ابن النغريلة اليهودي ورسائل أخرى. ص 189 وما يليها. انظر على الخصوص ص. 31 وما يليها. أما فيما يخص النص الذي أوردناه فأنظر ص. 195.

(914) نفس. ص 214.

سلكوا نفس السبيل: أي الاهتمام بالمنطق وتقريب أرسطو، لا المنطقي بل وكذا الفيزيائي والميتافيزيقي، **مع الميل الى احتوائه.**

لذا فإن استعمال فقيهنا لفظ « قال الموحد »، لا يمثل حجة على عدم صحة نسبة الكتاب اليه، بل هو بالعكس مؤيد لتلك النسبة، باعتباره يظهر عن المنحى العام الذي سارت فيه فلسفته: ألا وهو المنحى الداعي الى ضرورة فصل الدين عن الفلسفة والنقل عن العقل.

يضاف الى هذا أن العبرة ليست بالشكل أو المظهر الخارجي، بقدر ما هي بالمضمون الداخلي، ذلك أن استعمال النقد الداخلي القائم على التحري والتأكد من صحة نسبة الأفكار والمضامين الى المفكر وانسجامها مع المسار العام لتفكيره، ينبغي أن يبقى هو المعيار الذي يحتكم اليه في مثل هته القضايا، وان ما جاء في رسالة « الرد على الكندي » ليتوافق تمام التوافق مع الاتجاه العام لأفكار فقيهنا، كما ان منهجه في النقد يستند الى نفس الآليات والخطوات المتبعة في باقي كتبه.

والنص الأساسي الذي انصب عليه نقد ابن حزم هو « كتاب الكندي إلى المعتصم بالله في الفلسفة الأولى »، وذلك أن مقابلة الفقرات التي يعلق عليها فقيهنا، بهذا الكتاب، تؤكد ذلك، ولو أن ابن حزم، لم يشر الى اسم الكتاب[915].

« لكتاب الكندي الى المعتصم بالله » أهمية كبرى، فهو كغيره من المؤلفات الفلسفية المشرقية، يعكس لنا، بطبيعة الحال، الاتجاه العام الذي سار فيه فكر الكندي والفكر الفلسفي في المشرق عامة من حيث هو فكر هيمن عليه الميل الى التوفيق بين الحكمة والشريعة، ودمج الدين والفلسفة في بعضها البعض. انه اتجاه نابع من دوافع لها صلة وارتباط بالظرف الاجتماعي والسياسي والفكري العام الذي اتسم في النصف الأول من القرن الثالث الهجري (عاش الكندي ما بين 185 هـ و 252 هـ) بالصراع الفكري الصاخب بين مختلف الجماعات والتشكيلات المثقفة آنذاك، من فقهاء ومتكلمين وفلاسفة، وهو صراع كان ناشئاً من أن كل جماعة حاولت السعي الى فرض الهيمنة على سياسة الدولة. حينما نتحدث عن المتكلمين، فاننا نقصد على الخصوص المعتزلة الذين كانوا في أوج قوتهم، فرضوا آراءهم على سياسة الدولة لفترة طويلة، خصوصاً أيام المأمون، مما ترتب عنه محنة الامام ابن حنبل. أما الفقهاء، فهم المتمسكون بالسنة والمناوئون للاعتزال، من حنابلة وشافعية ومالكية وحنفية وظاهرية، فضلاً عن متصوفة السنة. وحتى نبرز موقع الكندي من هذا الصراع، نشير الى أنه كان مؤدباً لابن المعتصم بالله، واليه كتب عدة رسائله في الفلسفة، وإذا كانت الأقدار لم تخوله ولاية احدى الامارات العباسية، فإنه عاش، مع ذلك، من نعم الخليفة، فمقدراته الثقافية والفكرية جعلته يبدو في عين هذا الأخير، فوق الوظائف السياسية... ربما كان الامر كذلك، لكن صاحبنا (الكندي)، لم يقف، مع ذلك، من النزاعات والخلافات

(915) أنظر ـ رسائل الكندي الفلسفية ـ نشر د. عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة. 1950. ويقع كتاب الكندي الى المعتصم في ص. 96 وما يليها

الدائرة، موقفاً لا سياسياً، أو موقفاً لا تحركه السياسة (السياسة كما يفهمها ويفكر فيها) من قريب أو بعيد.

فقد كان المعتزلة مفكرين، عقلانيين، يمجدون العقل ويعظمونه، وأدى بهم ذلك في المرحلة المتأخرة، الى اعتماد المنطق والفلسفة وحبهما لذاتهما، الا أنهم، ومع ذلك، بقوا متكلمين، لا فلاسفة. بقوا، مدافعين عن الدين بالحجج العقلية، أي أنهم لم يتجاوزوا المستوى الديني نفسه ليبلغوا مستوى الحكمة والفلسفة، ذلك ان الكلام أدنى الى الدين منه الى الفلسفة. أما المحدثون والفقهاء، فهم بأساليبهم وطرقهم في النظر، أقرب الى الدين من الكلام.

« فقهاء ومحدثون، وفلاسفة ومتكلمون، وغير هؤلاء من أدباء وشعراء وعلماء كانوا جميعاً يطمعون في الوصول الى البلاط ينعمون بالمنزلة في جوار السلطان، ويشاركون في سياسة الدولة وتوجيهها. »[916] لذا نشب الصراع على أشده بين الفقهاء والمتكلمين، وبين هؤلاء والفلاسفة، وبين اولئك جميعاً، وهؤلاء الأخيرين. الا أن النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين كان أقوى، متخذاً صبغة خصومة بين الدين والفلسفة، ورب قائل يقول: من هم هؤلاء الفلاسفة، والكندي أول فيلسوف في الاسلام، هنا نبادر الى الجواب قائلين: لم يكن ثمة فلاسفة، بل كان الكندي وحده، الا أن وضعه كان حرجاً، اذ في الوقت الذي نصب فيه المأمون المعتزلة حراساً للعقيدة، وجعل من مذهبهم المذهب الرسمي للدولة، كان يقرب الكندي اليه وينزله منزلة عليا منه، وهو نفس ما فعله المعتصم معه، وهذا الوضع الحرج، هو الذي يفسر لنا حملة التشنيع والغمز التي كان ضحية لها، والتي يحدثنا عنها صاعد الأندلسي ويصفها أحسن وصف[917]. وما « رسالة الكندي » التي ألفها الجاحظ (165 هـ - 255 هـ) ليتهكم فيها عن فيلسوف العرب ويتهمه بالبخل، الا مؤيد لذلك. وإذا كان الكثير من الدارسين المشارقة والمستشرقين، يعزون تجني الجاحظ على الكندي لما كان بينهما من تنافس مرجعه، كون الأول بصرياً والثاني كوفياً، فإننا نعزو ذلك أيضاً الى التنافس الذي ظهر بين المعتزلة، والجاحظ أحدهم، وبين الكندي، على الحظوة، كطريق للتأثير في تسيير سياسة الدولة. لذا كان لا بد من تأكيد صلاحية الفلسفة، كطريق للحق واثبات أهميتها، وبيان اتفاقها مع الدين.

بتركيزنا على هته النقطة، لا نريد أن نتجاهل العوامل الحضارية الأخرى التي نعتبرها لعبت دورا أهم في توجيه قراءة الفلاسفة المسلمين للفلسفة اليونانية ومحاولتهم توفيقها مع الشريعة: والمتمثلة، في أنهم وقفوا على التعارض القائم بين التراث اليوناني وبين الاسلام، في أكثر من قضية، فلجأوا الى التوفيق، موظفين في ذلك بعض الكتب المنحولة على أرسطو، والتي أصروا مع ذلك، شعورياً أو لا شعورياً، على اعتبارها صحيحة النسبة له، لأنها بالضبط كانت تضفي على

(916) أحمد فؤاد الأهواني ـ الكندي فيلسوف العرب. القاهرة. 1964 ص 278

(917) طبقات الأمم. ص 51.

الفكر اليوناني طابعاً روحياً ودينياً، يسمح له بالحصول على بطاقة المرور في حضارة شرقية. كل هذا، لا يعنينا، في هذا المقام على الأقل. ان ما يعنينا هو الوقوف على الأسباب التي حدت بالكندي الى تأليف كتابه الى المعتصم ليدافع فيه عن انسجام الفلسفة والدين واتفاقها، في وقت لم يكن فيه السلطان، والدوائر الرسمية، يعادي التفكير الحر، وكان المذهب الرسمي، هو الاعتزال. انها أسباب تتلخص في ارادة تأكيد الذات واثبات صلاحيتها، من خلال الدفاع عن الفلسفة، فهذا الأخير، كان لأغراض تبريرية تتمثل في دعم الموقع الذي كان يحتله الكندي في البلاط، مع الرغبة في استمراريته. والصلح الذي يقيمه كتابه الى المعتصم، بين الدين والفلسفة، هو صلح بين علم الكلام والفلسفة، لكنه في نفس الوقت مناسبة لاظهار امتياز هذه الأخيرة وتفوقها عليه، وكل ذلك يجب أن يفهم أيضاً في معناه السياسي.

فالفلاسفة هم أهل الحق، وصناعتهم طلب الحق، لأنها علم الأشياء بحقائقها. «وأشرف الفلسفة وأعلاها مرتبة الفلسفة الأولى، أعني علم الحق الأول الذي هو علة كل حق»[918]. وهذا يعني أن مرامي الفلسفة البعيدة، هي نفسها مرامي الدين، فهما معاً يهتمان بنفس الشيء، وان اختلفت مصطلحاتها وتسمياتها له. الباري سبحانه أو العلة الاولى، العلم الالهي أو علم التوحيد، كلها أسماء لمسميات واحدة. بجانب ذلك، انهما يسلكان معاً طريق البرهان، الا أن الشريعة يغلب عليها طريق السمع والخبر وما نزل على لسان الأنبياء والرسل الذين أتوا بالاقرار بربوبية الله وحده ولزوم الفضائل. لكن هذا لا يبرر عدم الأخذ بما بينه الأوائل الذين حصل لهم قدر جليل من الفلسفة، هذا فضلاً عما في الاستعانة بهم من اختصار الطريق، لأن ما توصلوا اليه، كان بعد بحث ولطف نظر وتراكم في المعارف. لذا «ينبغي لنا أن لا نستحيي من استحسان الحق واقتناء الحق من أين أتى، وان أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنه لا شيء أولى بطلب الحق من الحق، وليس ينبغي بخس الحق، ولا تصغير بقائه ولا بآلاتي به، ولا أحد بخس بالحق، بل كل يشرفه الحق»[919].

غير أن استحضار ما قاله القدماء، يجب أن يتم «**على مجرى عادة اللسان وسنة الزمان، وبقدر طاقتنا، مع العلة العارضة لنا في ذلك، من الانحصار عن الاتساع في القول المحلل لعقد العويص الملتبسة، توقيا سوء تأويل كثير من المتسمين بالنظر في دهرنا من أهل الغربة عن الحق، وان تتوجوا بتيجان الحق من غير استحقاق لضيق فطنهم عن أساليب الحق (...) ولدراسة الحسد المتمكن في أنفسهم (...) ذبا عن كراسيهم المزورة التي نصبوها عن غير استحقاق، بل للترؤس والتجارة بالدين**»[920]. والكندي، يصف هؤلاء

(918) الكندي - كتاب الكندي الى المعتصم بالله. ص 97 - 98.

(919) نفس. ص 103.

(920) نفس. ص 103-104.

بأبخس الصفات وأحقرها كالجهل والبهيمية وضيق الأفق... وهو يدافع عن الفلسفة، دفاعاً عن النفس، باعتباره ممثلها الناطق بلسانها ضد من اعتبرهم يتجرون بالدين، وربما تكون الاشارة في ذلك الى «أحمد بن أبي داود»، تلميذ «بشر بن المعتمد»، فقد لعب دوراً كبيراً في فتنة خلق القرآن ومحنة الامام أحمد، كما كان مقربا من المأمون والمعتصم وبلغ منهما مكانة لم يستطع الكندي أن يبلغها، لذا قنع بتأديب أحمد بن المعتصم، معوضاً عن «فشله» في السياسة، بالتزامه الدفاع عن الفلسفة كغطاء نظري أكثر لياقة للنقد [921] وأكثر قابلية للتسخير كأداة مموهة لذلك.

يقسم الكندي الوجود الانساني الى قسمين أو وجودين:

وجود محسوس مرتبط بالحواس، زائل ومتبدل... ووجود معقول، يتعلق بحقائق الأشياء وماهياتها المعقولة. للكليات، كالأجناس والأنواع، وجود عقلي، من حيث أنها توجد تحت قوة من قوى النفس التامة، أعني الانسانية، هي المسماة العقل الانساني «أما الجزئيات، أي أشخاص الأنواع، فلها وجود حسي من حيث هي «أشخاص جزئية هيولانية واقعة تحت الحواس» [922].

والمعاني ليست تمثلات محسوسة أو شبيهة بالمحسوسة، بل هي حقائق وماهيات يتم التصديق بها اعتماداً على أوائل العقل أو البديهيات، والتي هي بمثابة مبادىء التفكير الأساسية. وهي مدركة للنفس، مباشرة لا عن طريق الحس أو الادراك، غير أن هناك بعض الموجودات العقلية التي لا تدرك الا في اقترانها بالمحسوس لذا فهي «وجود عقلي»، عرض بالحس، لا محسوس بالحقيقة». لكن هته الموجودات، لا تليق لدراسة ما هو طبيعي مادي ولا تصلح في بحثها، كما أنها لا تصلح لدراسة ما فوق الطبيعة، التي تتسم موضوعاتها بما لا يتحرك [923].

والملاحظ أن الكندي هنا، يستعيد نفس التقسيم الافلاطوني - الأرسطي الذي يصنف العلوم ومراتبها بحسب مرتبة الموضوعات التي تدرسها [924]. فهناك علوم لا تدرس الا ما هو هيولي وما يوجد في الهيولي، ومن سماته أنه يتحرك ويسكن من ذاته، وهو الموجود القابل للحركة والذي لا يفارق المادة أي الموجود الطبيعي. وهناك علوم موضوعاتها لا تتحرك، الا أنها لا توجد مفارقة للمادة. وهي الموجودات الرياضية. وثمة علوم ثالثة تدرس موضوعات أزلية لا تتحرك ولا توجد في مادة، وهي العلوم الالهية التي تدرس الالهيات.

واختلاف طبيعة كل موضوع من هته المواضيع يستدعي اختلافاً في المنهج، لذا ينبغي أن يقصد بكل مطلوب ما يجب، فالعلم الرياضي برهاني، وليس اقناعياً، والعلم الالهي ليس حسياً...

(921) فيما يخص أحمد بن أبي داود. أنظر. A. Nader-le Systéme philosphique des Muctazila.-Beyrouth. 1956. p. 18, 22, 32, 35, 39, 41, 42, 106, 107.

(922) نفس. ص 107.

(923) نفس. ص 111.

(924) Voir platon- La république-livre. VI et. Théététe.Trad.E.Chambry.1964. Paris. Aristote. Métaphysique. VI, 1026, 15. I.983A, 5. VI, 1026 A, 20.

إن موضوعه هو «الأزلي»، وهو لم يكن عـدماً وليس يحتاج في قوامه الى غيره. وهذا يعني أنه لا علة له، وأنه «لا موضوع ولا محمول ولا فاعل ولا سبب ـ أعني ما من أجله كان ـ لأن العلل المقدمة ليست غير هذه»[925] انها تام اضطراراً وبالطبع، أما الفاسد، فهو ما تتبدل كيفياته المحمولة ويتبدل جوهره، وكل تبدل يتم في الزمان، وكل زمان حركة في المكان، وهذا يعني أن لا جرم بلا زمان، لأن هذا الأخير هو عدد الحركة، والحركة لا تكون الا بجرم، «فالجرم والحركة والزمان لا يسبق بعضها بعضاً أبداً»[926].

لا تطلب الفلسفة الأشياء الجزئية ولا تهتم بها، لأنها لامتنـاهية ولا يحيط بها علم، بل تهتم بالأشياء الكلية المتناهية القابلة لأن يحيط بها العلم، ويبلغ حقائقها الكاملة. فالعلم ليس الا بالكليات. والكليات عند الكندي هي الجنس والنوع والشخص والفصل والخاصة والعرض. وهو لا يسميها كليات، بل معاني الألفاظ. كما لا يحافظ على عددها مثلما ورد لدى أرسطو، أي خمسة، بل يضيف اليها «الشخص» وربما يكون في ذلك قد وقع تحت تأثير الرواقية في آرائها المنطقية حول الألفاظ.

وهذا يعني، أن الكليات، هي وجوه وقوع الحمل على الموضوع، وهو ما تعرض له أرسطو في كتاب «الجدل» أو الطوبيقا حيث حصر أنواع المحمولات في خمسة، دون أن يطلق عليها اسم كليات، لأن هذا الإسم أطلقه عليها فورفوريوس[927]. وقد سماها ابن سينا بالألفاظ المفردة. أما الغزالي فقد أطلق عليها اسم «الخمس المفردة» والملاحظ أن موقف الكندي القائم على جعلها ستة، يسير فيه اخوان الصفا فيما بعد.

ولايناقش الكندي مختلف مباحث الميتافيزيقا، بل اقتصر على بعضها، سالكاً في ذلك طريق الانتقاء والاختيار، غير أن هناك خيطاً رابطاً ثاوياً يكمن وراء متابعته لتلك المباحث المنتقاة. فقد أولى عناية خاصة لمناقشة الواحد وطبيعته، وهل هو عدد، وهل يصح أن يكون عدداً، ونوع الاختلاف الموجود بينه وبين باقي الأعداد. كانت إجابته عن ذلك هي أن الواحد ليس عدداً، لأن خاصية العدد أن يوجد عدد آخر مساوٍ له وآخر غير مساوٍ له، وكل ذلك لا ينطبق على الواحد، لذا كان ركن العدد، لاعدداً البتة. فالأعداد تتركب من الواحد، دون أن يتركب هو من أي واحد[928]، و«ركن الشيء الذي يبنى منه الشيء، أعني الذي ركب منه الشيء، ليس هو الشيء ـ كالحروف الصوتية التي ركب منها الكلام، فانها ليست هي الكلام، لأن الكلام

(925) الكندي ـ ص 113.

(926) نفس. ص 119.

(927) أنظر ـ فورفوريوس ـ ايساغوجي ـ نقل أبي عثمان الدمشقي. تحقيق أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة: 1952. ص 68. و.Aristote - Organon. V. Les Topiques. - 102 à - 102 B - 25. Trad. Tricot. P10 -14

(928) كتاب الكندي... ص 150 و149.

على شيء مع زمان، والحرف صوت طباعي لا مؤلف ـ [928]، ولايطلق على الواحد اسم العدد إلا باشتباه الاسم. وما يجوز عليها لايجوز عليه. فهي قابلة للإضافة من جراء كونها تنقسم وتنفصل... أما هو فليس قابلاً لذلك، غير أن قولنا عن هذا الشيء المحسوس إنه واحد، لا يقصد منه هيولي هذا الشيء، يقصد منه أن له اسماً واحداً يدل على معنى واحد على الرغم من تبدله وسيلانه، فيكون واحداً بالشخص أو بالصورة، فهناك أنواع من الواحد مثل الواحد بالعدد وبالصورة وبالجنس وبالمساواة. لكن الواحد الحقيقي لا جنس له وإلا لن يكون أزلنا. إنه وحدة محض... وكل واحد غيره فمتكثر. وكل واحد عداه، فهو واحد مجازاً لا حقيقة [929].

ونستطيع أن ندرك بسهولة أن الواحد الحق الذي يبحث عنه الكندي في نهاية كتابه، ويصفه بتلك الصفات «التنزيهية» هو الله. لذا فهو يعرفه بالسلب، بذكر الصفات التي لا تنطبق عليه. انه «ليس هو شيء من المعقولات ولا هو عنصر ولا جنس ولا نوع ولا شخص، ولا فصل، ولا خاصة، ولا عرض عام، ولا حركة، ولا نفس، ولا عقل، ولا كل، ولا جزء، ولا جميع، ولا بعض (...) فهو إذن وحدة فقط محض أعني، لاشيء غير وحدة، فاذن الوحدة، ان هي عرض في جميع الأشياء، فهي غير الواحد الحق»[930]. الواحد الحق «هو الأول المبدع، الممسك كل ما أبدع، فلا يخلو شيء من إمساكه وقوته إلا عاد فدثر»، إنه «أول علة للوحدة في الموحدات» بفعل أساسه «فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول»[931].

تلك أهم الأفكار الواردة في كتاب الكندي، هذا، وهي أفكار مستقاة في غالبيتها، من أرسطو، ومزجت ببعض المعطيات المقتبسة من أفلوطين والفلسفة الفيضية.

كيق قرأ ابن حزم فلسفة الكندي المضمنة في هذا الكتاب؟

قبل الإجابة عن هذا السؤال، يجمل بنا أن نشير إلى أن ابن حزم سلك في نقده وتعليقه على الكندي طريقه المعهود القائم على إيراد أقوال خصومه كما هي، قبل التطرق إلى إبداء ملاحظات عليها. إلا أنه أكثر من النصوص الكندية، التي يحاول أحياناً أن يشرحها ويفسرها، متحرراً من عبارات صاحبها وترتيب أفكاره ومورداً خلاصتها مع نقدها أو الاعتراض على ما تضمنته.

ولا ينبغي أن يظن، أن انتهاج فقيهنا لهته الطريقة، ينقص من أهمية انتقاداته للكندي. بل بالعكس، من خلال العرض الجديد الذي يقدمه أو الشرح الذي يعطيه، يصوغ الأفكار ويعيد كتابتها انطلاقاً من نسق إسناد ومنظومة ـ مرجع مختلفين. يتعلق الأمر إذن بقراءة، لا تعبد المقرؤ كما هو، بل تصححه، انطلاقاً من دوافع معينة وحسب غايات محددة، لا يمكن حصرها، بأي حال من الأحوال، في إرادة رفع قلق العبارة أو إيضاح ما غمض، لأنها، تجاوزت ذلك.

---

(928) كتاب الكندي... ص 149، و150

(929) نفس. ص 159.

(930) نفس. ص 159 - 160.

(931) نفس. ص 162.

وهذا ما يعكسه نقد ابن حزم للكندي ولفلسفته، وملاحقته الدقيقة لثغراتها وهفواتها، محكماً في ذلك منظومتي إسناد: هما الدين من جهة، والذي هو حق، وأرسطو، والأوائل الموحدون عامة، من جهة أخرى، والذين لا يخالفون، أي جانب من الحق، في كل ما قالوه، شريطة ألا نقرأهم بعيون عليها غشاوة. ذلك إن مطالعة كتبهم تستوجب التسلح بصفاء الذهن ورسوخ الإيمان ومعرفة الله معرفة تامة، وإلا أدت إلى الضلال.

ويمكن القول بصفة عامة أن جوهر النقد الذي وجهه ابن حزم للكندي، يتعلق بالطريقة التي سلكها هذا الأخير في الاستدلال والنظر، والتي هي طريقة متشبعة بأساليب المتكلمين، لا سيما المعتزلة، الذين استوعب الكندي مناهجهم وكيفيتهم في تناول قضايا علم الكلام. وهذا ما جعله يخلط أرسطو، الذي يعتمده كثيراً، بعلم الكلام. ويتجلى لنا هذا الخلط، بكيفية جلية، في الأسلوب الذي دافع به الكندي عن نظريته في تنزيه الواحد الحق، بسلب جميع الصفات عنه متبعاً في ذلك المعتزلة، مع الحفاظ في نفس الوقت على مفهوم الله الأرسطي من حيث هو محرك أول أو واحد حق.

من سمات الطريقة التي سلكها الكندي، إذن، أنها تعتمد القياس، لا في مفهومه المنطقي، بل باصطلاح النحاة والأصوليين والكلاميين: وجوهر هذا الأخير، **الاستناد إلى صفات الأمور الخاضعة للمشاهدة، وقياس ما لم يشاهد، عليها، بالجامع المشترك الذي هو كلي حسبهم.** معتقدين أن هذا الاستناد يوصل إلى اليقين، وأن نتائجه قمينة بأن تبعث الثقة في العلوم وفي ركيزتها المعرفية ألا وهي الاشتراك في العلة أو الوصف، دون التأكد من استواء طبيعة الشاهد والغائب وتساوي العالمين: الشاهد والغائب.

وقد لخص لنا ابن حزم طبيعة الإشكال الذي وقعت فيه فلسفة الكندي بعبارة بليغة ودالة جاء فيها: «**وإنما هلك هذا المسكين، لأنه بعد أن نفي عن الخالق شبه المخلوق في شيء من صفاته، جعل يطلب خالقه بما يتمثل لعقله كطلب المخلوق سواء بسواء**»[932]. ومعنى هذا، أن الكندي، رغم ما حاوله من تنزيه الذات الألهية، فإنه لم يسلم من التشبيه، تشبيه الغائب بالشاهد، خصوصاً حينما انتهى إلى مماثلة الذات الإلهية بالعلة والعالم بالمعلول، مع أن ارتباط العلة بمعلولها هو دائماً على سبيل التضايف، ولا يصح إلا في المستوى المادي، الشاهد. ويلاحظ قارىء «الرد على الكندي»، أن ابن حزم، يولي أهمية قصوى لتسمية الكندي الله، علة للعالم، الذي هو معلول له. مؤكداً على أن صفات الله دينية وسمعية ولا يجب أن تخلط ببعض ما لا يوافقها ولا ينسجم مع ماجاءت به الشريعة. وهو في هذا الصدد يتهم الكندي بجهل ربه، وتسميته بغير اسمائه التي سمى بها نفسه، ووصفه بغير صفاته. «قال يعقوب بن إسحاق: إنه علة، فنقض توحيده وهدم بناءه وكذب نفسه في المقدمات التي برهنها في بدء أقاويله وزلت قدمه فهوى. فلا نقول

(932) الرد على الكندي ـ نفس. ص 213.

في الباري... إنه علة، لأنا نوهم السامع أنه من جهة المعلول وجب أن نسميه بعلة، إذ ليست العلة علة معقولة إلا لمعلول ولا المعلول معلول إلا لعلة بالقول إلى مضاف اضطراراً، فتوهم إذن السامع أن خالقه مضاف إلى كل معلول بغير اطلاق، تعالى ربنا عن ذلك وتقدس»[933].

هذا ويرى فقيه قرطبة أن المتأمل في كتاب الكندي، يندهش لحرصه على تنزيه الذات الإلهية وإبعاد أن يلحقها المضاف أو ما شاكله، لكنه يصاب بخيبة أمل عندما يقف على قصور مداركه وعدم انتباهه إلى أن «الأحد الأول الصمد، مبدع العلل، وهو الذي ابتدع جميع المعلولات لأجل تلك العلل»... يضاف إلى هذا أن اسم العلة، يتضمن معنى الضرورة، نظراً لارتباطها بالمعلول، وارتباط هذا الأخير بها. وهذا يدل على أنهما مقترنان اقتراناً وثيقاً، بحيث لا يتخلف المعلول عن علته، ولا تتخلف هي عنه. «وليست هذه صفة الخالق الأول الذي كان قبل أن يبدع شيئاً، غنياً عن كل شيء، ثم لم يحل به حال لأنه لا تأخذه الاستحالة فيعود من غني إلى احتياج، أو من انفراد إلى إتصال أو من وحدانية إلى تكثير»[934].

لا يجوز الانتقال من المخلوق إلى الخالق، لعدم استوائهما وعدم تكافؤ عالم الطبيعة وعالم ما فوق الطبيعة، فلا حجج العقول، تجيز تسمية الخالق بالعلة، ولا النبوة قالت بذلك. «فالباري تعالى لا علة، إذ ليس مشتركاً معها في الاسم ولا في المعنى، وإذ هي بالفصل بائنة عنه، لأن الفصل غاية لها، وهو لا غاية له عز وجل»[935]. بل يؤكد أن الله هو جامع العلة بالمعلول جمعاً اضطرارياً، أما هو فمختار مطلق الاختيار، تام الغنى على الخلق، لقد خلق العالم ورتبه إلى علل ومعلولات، وخلق هته وتلك على ما هي عليه من الإتقان والإحكام والثبات «باضطراره للعلل التي وجبت المعلولات من أجلها واضطراره إياها»، وببعثه الضرورة بينها، مما يجعل بعضها لا يتخلف عن البعض الآخر. غير ذلك لا يعني أن السابق منها له أفضلية على اللاحق، ولا أن المتقدم هو الذي يحظى بشرف التقدم على المتأخر. فالمتقدم والمتأخر، والسابق واللاحق، كلها من خلق الله الذي ليس إلا علة ولا معلولاً[936].

فالمعلولات كائنات لأجل علة وضعها الله، الذي ليس علة أو معلولاً. وهذا يعني بعبارة أوضح أن كل شيء كان فهو لعلة، وجب أن يكون، كمعلول، **من أجلها** كائناً. فالله إذن، هو «القادر على أن وضع **ما من أجله**، كان كل شيء». ويرى فقيهنا أن الغلط دخل على الكندي، في هته النقطة بالذات، فهو زعماً منه أنه يريد تنزيه الله عن أن يكون خلقه للخلق من أجل شيء **أو من أجل غيره**، ظن أن ذلك الغير سيكون منافساً له ومشاركاً له في قدرته، بل

---

(933) الرد على الكندي. ـ ص 195.

(934) نفس. ص 196

(935) نفس ص 199

(936) نفس. ص 202.

وسابقاً له، أي أن فعل الله للعلة، يكون من أجل المفعول أو المعلول، ويجعل أفعاله صادرة عن دوافع واعتبارات ما لا تليق بجلالة قدره وتنزيهه. هذا صحيح، في نظر فقيه قرطبة، شريطة أن ننزل الله الخالق إلى مستوى الإنسان المخلوق، وننظر إلى أفعال الخالق مثلما ننظر إلى أفعال المخلوق التي تخضع لحكم الدوافع والاعتبارات...[937]. أما إذا قلنا بأن الله يفعل ما يفعل بإرادته، فان ذلك لنا يكون صحيحاً. » إن الباري جل جلاله، فعل ما فعل، من أجل المفعول، إذ لا يجوز أن يكون مفعوله تاماً مفعولاً، كائناً ذا أفعال وانطلاق وانتفاع، ألا بفعل التام الذي من أجله كان المفعول وتم، وكان هو من أجل المفعول، إذ لا يكون علة إلا لمعلول، ولا معلول إلا لعلة متشاكلان. وإذ لا يجوز أن يعلمه المفعول إلا وهو منفعل وارادته أن تعلمه هي علة انفعاله، فللإرادة كان المفعول، وللمفعول كانت الإرادة، ليس لواحد منها عن صاحبه مخرج. فان قال: فهو إذن من أجل أن يعلمه فعله؟ قيل له: نعم، من أجل أن يعلمه، وأن يعلمه هي إرادته التي من أجلها فعل، لأن علم المفعول هي الإرادة التي من أجلها قام... «[938].

وهنا ينتقد ابن حزم، قول الكندي بأن « الأنية » هي التي تفعل، من أجل انيتها. وقبل أن نتطرق لهذه النقطة، نشير إلى أن هذا المفهوم، يكتنفه بعض الغموض والالتباس، فهي تعني، حسب تعريفات الجرجاني، الوجود العيني المتحقق أمام الحس. أما أبو البقاء، فيرى أنها مشتقة من « أن » التي تفيد في اللغة العربية التأكيد، وهي تعني، إذن، كون الشيء موجوداً وجوداً يستمد قوته من أنه محسوس مشاهد.[939] بينما الكندي يستعملها في الدلالة على ما يقابل الحقيقة، كما يستعملها للماهية « لأن كل ما له انية له حقيقة »[940].

غير أن ابن حزم، في محاولته تقريب المصطلح الفلسفي الكندي، يذهب إلى أن « الأنية والذات، هو الشيء بعينه »، وسيتعامل مع هذا المصطلح في مختلف المواضع التي أورده فيها الكندي، انطلاقاً من هذا الفهم.

فهو يثور على قول الكندي إن الأنية تفعل من أجل انيتها، لأنه لا يجوز أن يقال على الأنية ذلك، خصوصاً إذا علمنا أن الكندي، حرصاً منه على تنزيه الله، نفى أن تكون لله أنية أو حقيقة لأنه ليس شيئاً من الأشياء الموجودة في هذا العالم، أي ليس له ذات زائدة عليه. وهذا معنى أن الأنية فعلت من أجل انيتها. يثور فقيه قرطبة، إذ لا يجوز أن يقال على الأنية أنها **توسطت** نفسها، « لأنه لو دخلها توسط كان لها اذن بعض يفعل من أجله ـ هذا قول لا يحمله العقل عن الله عز وجل، تعالى الله عنه، لأنه ان كان فاعلاً من أجل ذاته ،والذات واحدة لا

---

(937) نفس. ص 202 - 203.

(938) نفس ص. 203.

(939) تعني الوجود المتحقق وابن حزم يستعملها أحياناً بمعنى الذات الموجودة.

(940) أبو البقاء ـ الكليات. ط. القاهرة. 1281 هـ. ص 76.

غيرية فيها، فهو لذاته فاعل ما فعل، وذاته قبل ذلك وحدة لا علة فيها، هذا من أشنع المحال والتناقض لمن عقله »[941].

ذلك أن الأنية ستصبح علة الفعل، أي واسطة بين الله والفعل، وستغدو كياناً جديداً « مفترضاً » بين الله والمفعولات، هذا علاوة على ما في القول بأنها علة الفعل من ربط لها به كمعلول، وما ينتج عن ذلك من تناقضات: الأنية أزلية والفعل حادث، والفعل من أجل الأنية، فهو أذن أزلي، في نفس الوقت الذي هو فيه حادث، وذاك خلف، لذا لم يبق سوى القول بأن الله مريد، وأن أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون.

الله فاعل لما يريد، وليست الإرادة شيئاً يضطره إلى فعل ما عزم على فعله. فهناك ما يسمى بالإمكان والذي هو الإرادة نفسها. ذلك أن ابن حزم يشرح الإرادة والإمكان في حدود شرعية نصية، فهي الملك والعرض والعلم والكرسي القائم تحت عرض الرحمن.. وهو هنا، ينعت الكندي « بالمتشاغل عن نور النبوة التي أبانت الألفاظ مع المعاني بوحي الله ونوره »[942].

والملاحظ هنا، أن ابن حزم يورد نصوصاً للكندي، من أجل أن يعقب عليها وينتقدها، وهي لا توجد في نص « كتاب الكندي إلى المعتصم » الموجود بين أيدينا، وهذا يؤكد أن له بقية مفقودة، لأن المؤلف يقول في آخر الفن الرابع إنه سيكمل الكلام بما يتلوه تلوا طبيعياً. ويتبين من أحد النصوص الهامة[943] أن فقيهنا يتهم الكندي بالانزلاق فيه إلى الدهرية. ذلك أن هذا الأخير يقول: « أعلم أن الدهر هو بناء غاية الإمكان التي يقوم الإمكان بها دائماً ما بقيت تلك الغاية ساكنة في حال واحدة أو حركة واحدة لا ضد لها ». ويعلق ابن حزم عليه قائلاً: « هذا الكلام مدخول لأن الذي قال فيه بامكان، لا بد أن يجعله قديماً أو محدثاً. فإن جعله محدثاً، زعم أنه لم يكن ممكناً له أن يفعل قبل، فأوجب عارضاً فنفى الوحدة وان جعله قديماً، أوجب الدهر قديماً شيء آخر، فنفى الوحدة ». لذا فان محاولة فلسفة الدين، قد تؤدي إلى الخروج عن نطاقه وحدوده: فتسمية الله بالعلة، الحاد في أسمائه، كما أن اللجؤ إلى القول بالإمكان أو... بدل الألفاظ الواردة في الوحي وهي القول والإرادة والقدرة... يوقع في الدهرية. « إن الله عز وجل فاعل بالقول، لأجل للإرادة التي سبقت منه قبل الفعل، وهذا بين في القرآن »[944]. ولو لم يشأ أن تكون منه الإرادة، لم تكن، لأنه غير مضطر إليها وغير مضطر إلى أن يريد، فهو قبل الإرادة ومالكها وقبل القول ومالكه. وهذا يعني أن الكندي، في نظر فقيه قرطبة، يصرف الأسماء عن مسمياتها، ويتصرف في الشرع، حينما يدخل مفاهيم لا تناسب هذا الأخير، مثل الإمكان والأنية المحضة... والعلة. إن « العلة في العقول الصحيحة هي السبب المطبوع لكون

(941) ابن حزم ـ الرد على الكندي. ص 203 .

(942) نفس. ص 206.

(943) ص 207. فقرة رقم 47.

(944) نفس. ص 210.

المسبب لا محالة، فالأول جل وعز لاسبب، تعالى عن ذلك، فأنى يكون سبباً وهو محدث الأسباب وفاعلها، وأني يكون علة وهو محدث العلل وواضعها، لا من سبب ولا من علة »[945].

ويحصر ابن حزم أساس المعضلة في فلسفة الكندي، في أن هذا الأخير، حاول أن ينزه الخالق عن صفات المخلوق وشبهه، مما أدى به إلى أن يغرق في التنزيه إلى حد إلغاء ما أقرت به النبوة، لكنه حينما حاول أن يقدم تصوره للخالق، لم يستطع أن يفعل ذلك إلا بما يتمثل لعقله هو، أي الكندي، كأنما يحاول تصوير مخلوق منزه، **أي يقيس ما غاب عنه بما يشاهده، رغم ادعائه أن الأول لا يشبه الثاني ولا يساويه.**

ويرجع ابن حزم ذلك، إلى أن الكندي حفظ كلام الأوائل « كأرسطو وأفلاطون وأبقراط » « حتى إذا رجع إلى محصول نفسه، جاء حينئذ بالاختلاط والضلال » ذلك أن « **النظر في مثل هذه الكتب لمن لم يعرف الله معرفة تامة تهلكه وتكفره وتخسره آخرته وتوجب عليه عذاب الأبد** »[946]. وينعت ابن حزم أولئك الفلاسفة، بأنهم « موحدون »، وهذا، يعني أن الضلال الذي يقع فيه من يقرأ كتبهم، ليس مصدره هم أو أفكارهم، بل الغشاوة التي توجد على عين بعض من يرون قراءتهم. فلأن كلامهم صحيح وحق ولا يمكن أن يضاد الحق، كان من اللازم، قصد فهم مراميهم، التعمق في الشريعة نفسها والنبوة وأخذ ألفاظها كما جاءت على ظاهرها، دون التصرف فيها، ودون محاولة دمج ألفاظ الفلسفة فيها. لكن الكندي قرأ كتب الأوائل بعيون عليها غشاوة، إنها **غشاوة المتكلمين، الذين يجيزون السؤال عن الخالق والنظر إليه، انطلاقاً من المخلوق، إما بتشبيهه به أو نفي صفاته عنه: كما لو كان ثمة استواء بينهما**. وفي هذا الصدد يقول فقيهنا مخاطباً الكندي: « أتسأل بصفة المخلوق عن الخالق، تعالى الله عن هذه الصفة كما تعالى عن ضدها، هو فوق ما يأخذه التمام والنقص، عال علواً كبيراً، وهذا المحال من السؤال... »[947].

بل يتشكل ابن حزم في سلامة أفكار الكندي الفلسفية، ويتهمه بالجنوح نحو الدهرية... لأنه قال بأن كل شيء علة ومعلول، وهو قول يقوده الى اثبات العالم، ونفي غير ذلك، بما أن الله سيكون مجرد علة أولى. وما دامت العلة والمعلول، من المضاف، فإن ذلك سينزل الله الى مستوى العالم ليصبح مضافاً إليه. ويرجع ابن حزم، هذا النقص إلى عدم امساك الكندي بناصية صناعة المنطق، وعدم كونه مؤهلاً للرد على المنانية والدهرية، لأنه يجيبهم بما ليس بعيدا عما يدافعون عنه انطلاقا من قياس الخالق على المخلوق، لذا فهو رد غير مأمون ». ان الكندي وإن ناظر هؤلاء المبطلين، فقوله ظنين غير مأمون لنقضه على نفسه التوحيد جهارا، إذا آقر أن العلة والمعلول من المضاف، وأن الوحدانية لا يقال عليها بالمضاف، ثم زعم أن ربه

(945) نفس. ص 211.

(946) نفس. ص 214.

(947) نفس.

علة، فأوجب المضاف، فكأنه تعمد النقض (...) فكل مناظرة تلحقه وكل مناقضة تدخل عليه **من شبه إليه بشيء من المخلوقات من جهة من الجهات، فجعله جرما أو محدودا أو متناهيا أو أي صفة من صفات المخلوق** » [948].

لذا فمن المقلوب قياس امور الخالق على قياس المخلوقات. لأن ذلك هو أساس المشكـل. فحتى الدهريون، ينتهون إلى ما ينتهون إليه من أفكار، لأنهم يقيسون الغائب على الشاهد، في نظر فقيهنا. لأنهم نظروا و « وجدوا بعد المكان والزمان غيرهما، فلما قالوا مثل، بطل عليهم في فكرهم، ولما قالوا خلافه لم يحسنوا الصفة، لأنهم حسبوا أن العقل لا يجد خالقا مرتفعا فوق العقل يدركه بالدليل بلا تمثيل، لأنه لا شبه له ولاند، ويجد مخلوقا يتمثل، لأنهم وجدوا له أمثلة وأشباها. فلما أرادوا أن يرفعوه فوق العقل لم يهتدوا الى الدليل عليه فأنكروه. ولما أرادوا أن يتمثلوه وجدوه من المخلوقات بلا نهاية، فأنكروه... » [949].

كذلك المتكلمون، في تناولهم لمختلف المسائل التي تنازعوا حولها، كانوا يعمدون الى مقايسة الله الخالق، بالانسان المخلوق. يتجلى ذلك بكيفية صارخة في مشكلة القدر والعدل، وما ترتب عنها من مسائل فرعية. وأصل الخطأ في طرح المشكلة، هو « أن المتكلف له، أراد أن يقترن القدر بالعدل، فتنافرا في نظره، وقصر عن كيفية اقترانها فهمه. فقام قوم، فأثبتوا العدل ونفوا القدر، وهم المعتزلة، فضاهوا المجوس. وقام قوم، فارتفعوا فوقهم، وانحرفوا الى الكلام في العلم، فهم الجهمية، فضاهوا ضربوا من الكفر كثيرا. وقوم أقروا بعدل الله وقدره مذعنين لما ذكر في كتابه، واقفين عند ما لم يستبن لهم علمه، وهم الجماعة، فثبتـوا على إيمانهم ولم ينقضـوا عقدة اقرارهم [950] .

فكل المتكلمين، يحسبون أن الدين وضع على مقدار الافهام وفطر القلوب، لذا أرادوا ألا يقروا الا بما يتمثل في العقل الانساني، رافضين ما قصر عن فهمه. في حين أن ما كان ينبغي ويجب، هو أخذ الشريعة كما هي ولزوم ما قالت به دون تجاوز حدودها، ذلك أن الوقوف والتوقف عند الحد، فيما يخص الدين، دواء. « وكذلك الكلام في القدر إذا وقف به على حده ولم يتعد به الى ما لا يجوز، فهو دواء غير داء وإذا جوزوا به الكفاية، وابتغى فيه التطلع من الغاية، فهو داء لا دواء » [951]. من هنا، كانت **عقيدة السلف** أسلم وأحكم أحيانا.

حقا، ان الشرع يؤكد أن كل « قدرةٌ لمخلوقٍ أو مشيئة أو ارادةٍ »، فالله مالكها، كما هو خالقها، وإن العبد كاسب لأفعاله، كما يؤكد وجود الهداية والتوفيق والخذلان... لكن ابن

---

(948) نفس ص 216.

(949) نفس. ص 225.

(950) نفس. ص. 228.

(951) نفس. ص 229.

حزم يوصينا قائلاً: «لا تكونن ممن يتخذ الاقرار بالقدر سببا للكسل والوهن في العمل، ولا تحسب أن عملك مخرجك من قدر الله الذي قدر لك، ولا أن القدر (...) يزايلك. بل اعلم أن عملك من قدرك، وأن عجزك ان عجزت من قدرك (...) فارغب وارهب، وجد واعمل..»[952]. أيعني هذا ان الضرورة، أو القدر، لا تلغي حرية الارادة البشرية؟ ان كان نعم، فنحن أمام موقف **رشدي**، في البداية، موقف رشدي خجول، حقا، ان فقيهنا يقول بالكسب، الذي يقول به الأشاعرة، لكنه في تنبيه له، لم يكن صادرا عن محددات **كلامية توسطية**، كتلك التي صدر عنها الأشعري، بل عن اعتبارات وقناعات مغايرة. فابن حزم يعرف القضاء والقدر بأنهما الأمر والترتيب، بدليل بعض الآيات التي يظهر منها أن معناهما هو ذلك مثل «وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اياه»... الأمر والترتيب على صفة ما. فقد قدر الله المقادير قبل خلق السموات. وعلمه سابق لما سيصيب العبد، كما أن أفعال هذا الأخير مسبوقة بعلم الله وبما رتبه من نظام في الكون. ويأخذ على الأشاعرة وغيرهم، اعتقادهم بأن القدر اكراه أو اجبار، بل هو ترتيب وأمر أو نظام كوني سببي[953] فللكسب معنى خاص غير معناه الأشعري المتداول. فالدين يجب أن يحتفظ به كله من أجل الحفاظ على هويته، أما العمل فله معاييره الخاصة به، لأن القول بالكسب لا يشكل عائقاً أمام المسؤولية، ولا ينزع أهلية التكليف[953]، وكذلك الفلسفة، يجب الحفاظ لها على هويتها، لأن دمج براهينها وطرقها ومناهجها وقضاياها في الشريعة، دون دراية وتمكن في هته الأخيرة، هو سبب المشاكل.

أشرنا آنفا إلى أن ابن حزم، يتهم الكندي، بأنه طالع كتب الأوائل، وعلى عينيه غشاوة المتكلمين الذين يجيزون قياس الخالق على المخلوق. وهي في الحقيقة غشاوة مزدوجة، لا يمثل المنهج الكلامي إلا أحد طرفيها. فبجانبها ثمة غشاوة **فيضية»**، تمثل الطرف الثاني. ذلك أن ميتافيزيقا الكندي يلتقي فيها، تيار فلسفة الواحد، فلسفة أفلوطين التي تحتل فيها النفس مكانة مركزية، وتيار فلسفة الوجود، فلسفة أرسطو التي يحتل فيها العقل مكانة هامة. فالكندي يأخذ من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ومن تاسوعات أفلوطين في نفس الآن. لكن المنحى العام لمذهبه، كان أكثر ميلا لميتافيزيقا الواحد منه لميتافيزيقا الوجود. واهتمامه لم يكن متجها إلى أرسطو بمقدار اتجاهه إلى أفلوطين والواحد. ويتجلى ذلك في تركيزه على القول بمبدأ أول أو واحد حق هو علة الوحدة في الموحدات. ذلك أن كل شيء في هذا العالم، حسيا كان أم عقليا، نقول عنه أنه واحد، ونصفه بالوحدة. الواحد من جهة العدد والانفصال، والوحدة من جهة الارتباط والاتصال. ومثلما يقال الواحد على المتصل والمنفصل، يقال على الكليات الست. غير أن الوحدة في كل ذلك لا تكون حقيقية، بل عرضية، فالشجرة واحدة، ولو أنها مؤلفة من

---

(952) نفس. ص 233.

(953) أنظر ـ الأصول والفروع. ص 401-405.

أغصان... والجنس، كالحيوان، واحد، ولو أنه مؤلف من أنواع عديدة. والانسان، كنوع، واحد، ولو أنه يندرج تحته أنواع بشرية مختلفة... وليست الوحدة في كل ذلك سوى بالعرض « والعارض للشيء، من غيره، فالعرض أثر في المعروض فيه، والأثر من المضاف، فالأثر من مؤثر، فالوحدة في النوع اثر من مؤثر اضطرارا أيضا »[954]. وهذا يعني أن ما توجد فيه الوحدة بالعرض، استفادها من علة أخرى تكون هي الواحد الحق، وتكون « وحدة فقط محض... وكل واحد مخبره فمتكثر ». والواحد الحق هو الواحد بالذات، الذي لا يتكثر بتة بجهة من الجهات، ولا ينقسم بنوع من الأنواع، وهو الذي يفيض الوحدة على غيره، فتكون فيه بالعرض، ويكون واحدا بالمجاز. « فإذا كان كل واحد من المحسوسات وما يلحق المحسوسات، فيها الوحدة والكثرة معا، وكانت الوحدة فيها جميعا أثرا من مؤثر، عارضا فيه، لا بالطبع، وكانت الكثرة جماعة وحدانيات اضطرارا، فباضطرار ان لم تكن وحدة » لم تكن كثرة بتة، فإذن تهوى كل كثير هو بالوحدة، فان لم يكن وحدة فلا هوية للكثير البتة، فإذن كل متهو، انما هو انفعال يوجد ما لم يكن، فإذن فيض الوحدة عن الواحد الحق الأول هو تهوي كل محسوس وما يلحق المحسوس، فيوجد كل واحد منها إذا تهوى بهويته اياها، فإذن علة التهوي هي من الواحد الحق الذي لم يفد الوحدة من مفيد، بل هو ذاته واحد. (...) فالذي يهوّي مبدع، وإذا كانت علة المتهوي الواحد الحق الأول **فعلة الابداع الواحد الحق الأول** »[955].

فالواحد يفيد الوحدة ويفيضها، دون أن يستفادها، لأنه الواحد الحق وعلة الوحدة في الموحدات. ومن السهل ادراك أن الواحد الحق الذي يصفه الكندي بهذه الأوصاف، هو الله.

يعترض ابن حزم على هذا الدمج التعسفي لأحد أسماء الله، في فلسفة الواحد الافلوطينية. انه لا يمانع في تسمية الله بالحق، لأن ذلك اسم من أسمائه التي وردت في النص، لكنه يرفض توظيفه في سياق مغاير، غير سياق الدين نفسه، لأنه سيفقد، آنئذ، مدلوله الحقيقي ومضمونه الأصلي كاسم ورد به الشرع ويجد معناه داخل الشرع نفسه. يرفض ذلك، لأن تسميته بالحق، في النسق الفلسفي الافلوطيني، ليست هي نفس تسميته بالحق، في سياق الشرع ونصوصه. يقول ابن حزم: « واعلـم أن الحق الأول الرب الأعلى المحقق للحق، الفاصل لكل شيء، مرتفع عن أن يقال بالحق حق، كما حق بالحق غيره، لأنه المحقق للحق الذي حقت به الأشياء، ولو وجب أن يكون المحقق للحق بالحق حق - أعني قبل الخلق - لوجب أن يكون المكون للكون بالكون تكون، وهذا رأس المحال، وهو الذي أحق الحق الأكبر وأحق به الأشياء، فأثبتها وأبانها به، فمحال أن تكون حقت بالحق حقيقته، بل ويحق عندنا بالحق على معنى الدلالة عليه انه الحق المبين، لأنه كل ما حقت انيته بشيء، فذلك الشيء قبل انيته، فافهم »[956].

---

(954) الكندي - نفس. ص 130.

(955) نفس. ص 161-162.

(956) ابن حزم - نفس. ص 201.

يتعلق الأمر اذن برغبة ملحة في فصل الدين عن الفلسفة، ويتجلى ذلك في مثالنا هذا حيث يبين فقيهنا أن تسمية الله بالحق الأول، تشعرنا وكأنما ثمة حقوقا ثوان، وثوالث، مما سيفقده علوه وتعاليه وعدم مساواته للخلق.

★ ★ ★

لاحظنا أن نقد ابن حزم للكندي، اتجه بالأساس، لا إلى آرائه في حد ذاتها كآراء، بل إلى ما سمح بها، أي الأساس المنهجي ـ المنطقي الذي قامت عليه فلسفته، والذي هو منهج مشبع بطريقة المتكلمين القائمة على قياس الغائب على الشاهد، أو الخالق على المخلوق، وايقاع صفات لا تصلح الا للثاني، على الأول. وهذا يعني أن رفضه لمجموعة من المفاهيم الواردة في «كتاب الكندي الى المعتصم»، كان رفضا، سببه ومبعثه أنها مؤسسة على ركيزة منهجية هشة ترمي الى التوفيق بين النقل والعقل، بتشويه الأول وعدم المحافظة عليه، وبتحريف الثاني تحريفا يفقده أصالته واستقلاليته.

فرفض ابن حزم لتسمية الله **بالعلة الأولى** ولبعض المفاهيم **كالامكان** والانية في معناها الكندي الغامض، **والحق الأول** بمضمونه الفلسفي لا الديني، و... هو رفض لها كمفاهيم أفرزتها اشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة كما وظفتها في تشييد بناء «يتصالح فيه النقل والعقل ويندمجان.

رفض ابن حزم المشروع التوفيقي، من خلال هدمه وتقويضه للدعامة المنهجية المتبعة والمعتمدة فيه: القياس، قياس الغائب على الشاهد، وسحب صلاحيته كمنهج، يتبع في مجال غير قابل لأن يتبع فيه ويستعمل في غير ميدانه المشروع.

والمتأمل لكتاب «تهافت التهافت» لابن رشد، يلاحظ أن هذا الأخير، عمل على ابراز أن نقطة الضعف الأساسية في المشروع التوفيقي لدى فلاسفة المشرق، هي اعتمادهم منهج قياس عالم ما بعد الطبيعة على عالم الطبيعة، لذا عمل على التصدي للمفاهيم الأساسية المقامة على ذلك المنهج خصوصا، الحدوث والقدم، والنهاية واللانهاية والممكن والواجب، ومشكلة الصدور، والعلم الإلهي والعلم الانساني... [957].

لا أريد بهته الاشارة أن أحيل ما عمله ابن رشد الى مجرد تأثر بما قام به ابن حزم، ما أبعدني عن ذلك، فالمشروع الرشدي، مشروع بلغ من النضج والمنهجية والعمق، ما يجعله نسيج وحده، إلا أن هموم ابن رشد ومشاغله التجديدية، كانت امتداداً لهموم ومشاغل نشأت وتبلورت قرنا من الزمان أو أكثر قبل ميلاد فيلسوف قرطبة، انها النزعة النقدية، التي أظهر

(957) ـ أنظر ـ ابن رشد ـ تهافت التهافت. ـ تحقيق سليمان دنيا. القاهرة 1965. ج 2 ص 787 ,545 ,639. 644. ج 1 .180 ,272 ,535 ,77-78 .397 .298 ,298-299، وانظر. ابن رشد ـ مناهج الأدلة في عقائد الملة ـ تحقيق محمود قاسم. ـ ط 2. ـ القاهرة. 1964 في مواضع مختلفة. وعابد الجابري ـ نحن والتراث. ص 313 وما يليها.

عنها فلاسفة الأندلس والمغرب وفقهاؤهما ابتداء من ابن حزم فابن باجة وابن طفيل ثم ابن رشد ، والتي اتجهت الى تفكيك آليات الفكر النظري بالمشرق سواء في النحو أو الفقه أو الكلام والفلسفة، وتقويض دعامته الأساسية المتمثلة في القياس، ورغم أن جيل ابن عبدون الجبلي خصوصا الكتاني، الذي عليه درس فقيهنا الفلسفة والمنطق، كان يتكون من مجرد دارسي فلسفة ومروجين لها كرسائل وملخصات ومجاميع فانه بلور مع ذلك، من خلال اهتماماته الدراسية، الأسس الأولى للمنهج النقدي المومأ إليه، والذي أخذت ملامحه تتميز شيئا فشيئا، في المؤلفات الكلامية والفلسفية لفقيهنا. انه نفس الهاجس الذي سوف يستبد بابن باجة وابن طفيل وابن رشد ، الا أنه أفصح عن نفسه مع ابن حزم في صيغ جدالية، مما جعل الممارسة أو الكتابة الفلسفية لديه لا تتخذ صورة المشروع النظري الواضح، لا تتخذ صورة انتاج فلسفي منظم ومنسق، بل يطغى عليها طابع النقد والجدال، وهذا ما جعل البديل، يبقى فيها غائبا شيئا ما ، وحتى ان أطل أو أشرف، فهو يفعل ذلك كأمل ووعد لا كمشروع آخذ في الانجاز أو في طوره. وذلك يتطلب ظروفا مناسبة، وشروطا اجتماعية وسياسية ملائمة، لم تهيئها ظروف الفتنة وما أعقبها من تشتت وانقسام، لفقيهنا، بينما هيأتها ظروف الأندلس الموحدة في ظل المرابطين ثم في ظل الموحدين. لا نقصد من ذلك، أن فقيهنا لم يبلور بكيفية ايجابية، بديلا جديدا يرفض الشواغل التي هيمنت على الفكر النظري المشرقي والمتمثلة في التوفيق بين العقل والنقل وبين الفلسفة والدين، اعتماداً على قياس الغائب على الشاهد، بل العكس، فدفاعه عن ضرورة الحفاظ للدين على هويته، والحفاظ للفلسفة على هويتها، لم يكن الغرض منه الا الدعوة الى تجاوز هاجس الدمج، كما أن رفضه للحلول الفلسفية التي اقترحها الكندي أو غيره، لم يكن أساسه سوى الطعن في الركيزة المنهجية التي أقيمت عليها تلك الحلول: أي القياس. هذا شيء ذكرناه سابقا. لكن ما نريد التأكيد عليه، هو أننا لا نعدم لدى فقيهنا أيضاً دعوة الى العودة الى الأصول، حتى في مجال الفلسفة، لا سيما الأصل الأول **أرسطو**. الذي يجب الرجوع إليه خاليا من الشوائب والزوائد، قصد التصدي لتحريفات الفيضيين وتأويلاتهم. لم ينعم فقيهنا بالاستقرار اللازم والضروري لتحقيق مشروع متكامل في هذا الاتجاه، لكن ردوده على فلاسفة الشرق، بينت حرصه الشديد على اتخاذ « أرسطو » سلطة وسندا إليه الرجوع وعليه الاعتماد في الرد على هؤلاء ونقد آرائهم.

وعليه، فان ابن حزم ومنهجه النقدي، كان تمهيدا لظهور المدرسة الفلسفية بالمغرب ومقدمة لها. انه مرحلة، كانت لازمة من أجل التقويض والهدم بغية تصفية الحساب مع طريقة محددة في التناول سلكها الفكر الفلسفي بالمشرق، ما لبثت أن أعقبتها مرحلة أكثر نضجا، لم تكتف بابراز العيوب المنهجية وبالرد والنقد والاعتراض، بل تعدت ذلك إلى التجاوز، تجاوز أسلوب الانتاج وطريقة التفكير المهيمنين على ذلك الفكر.

لا ينبغي الاعتقاد من أن هيمنة الطابع الجدالي الطاغي على ردود فقيهنا على الكندي

أو غيره، تسجل موقفا ما ضد الفلسفة، بل انه ضد فلسفة بعينها، تحرف الدين والفلسفة معا بدمجها وتحرف أرسطو عندما تدمجه بأفلوطين، انه موقف داخل الفلسفة لن يحصل على ملامحه المميزة بوضوح الا فيا بعد، حينا سنحت له الظروف بأن يعبر عن نفسه في صورة مشروع طموح تدعمه دولة الموحدين، في شخص أبي يوسف يعقوب بن عبد المومن، وتجعله مهمة رسمية.

أشرنا أعلاه إلى أننا لا نعدم لدى فقيهنا، دعوة الى العودة الى الأصول، لا في مجال الفقه والعقائد فحسب، بل حتى في مجال الفلسفة، فجعل انتقاداته للكندي تتلخص في أن هذا الأخير قرأ أرسطو وباقي الأوائل بعيون عليها غشاوة مما أوقعه في الضلال. فاختلط الحابل بالنابل لديه وامتزجت أفكار أرسطو بغيره. ونجده يوجه نفس الانتقاد إلى محمد بن زكرياء الرازي، فهذا الأخير انحرف عن أرسطو، فسقط في مذاهب الشرك والثنوية والغنوص... والتناسخ.

ويجمل بنا في هته الخاتمة، أن نقف وقفة قصيرة عن هته النقطة بالذات والمتعلقة بردود ابن حزم على ابن زكريا الرازي الطبيب، وعلى كتابه « العلم الإلهي ».

وأول ما نشير إليه، هو أننا لا نعرف من هذا الكتاب الا عنوانه، فجل أصحاب التراجم، يتفقون على نسبته له. ويستفاد مما كتبه « المسعودي » عنه، أنه ألف على مذهب الفيتاغوريين والصابئة، ويوافقه في ذلك « صاعد الأندلسي » والعديد من الكتاب الذين تعرضوا لمؤلفات الرازي. ولما كان هذا الأخير قد بسط في كتاب العلم الإلهي مذهبه في القدماء الخمسة (الله والنفس والهيولي والزمان والمكان)، فان « بول كراوس » يرجح أن يكون الكتاب المنسوب للرازي والمدعو « القول في القدماء الخمسة »، هو نفس « كتاب العلم الإلهي »[958].

وقد ألفت كثير من الرسائل للرد على الرازي هذا والأفكار المعروضة في كتابه، لكنها جميعاً فقدت، إلا أن كتب التراجم، حفظت لنا مع ذلك أسماءها وأسماء أصحابها. ابن النديم يتحدث عن كتاب ألفه « البلخي » زعيم معتزلة بغداد (المتوفى سنة 319 هـ) في « نقض كتاب العلم الإلهي للرازي »[959]. كما يحدثنا ابن أبي أصيبعة عن « كتاب في الرد على الرازي في العلم الالهي » ألفه الفارابي (المتوفي سنة 339 هـ)، وهو أيضاً مفقود[960]. هذا بالاضافة الى الردود التي كتبها مؤلفون آخرون أمثال « ابن ميمون » و « ناصر خسرو » والتي لقيت نفس المصير.

ويظهر من إشارات ابن حزم المتكررة إلى كتابه المؤلف في الرد على الرازي، المفقود، أنه كتاب بالغ الأهمية، أنصب فيه اهتمامه على نقد نظريته في « القدماء الخمسة »، وهو نقد نلاحظه

(958) أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ـ رسائل فلسفية. ص 161.

(959) الفهرست. ص 301

(960) ابن أبي أصيبعة 2/ ص 97.

يتردد مختصراً خلال صفحات كتاب « الفصل ».

وتعد نظرية « القدماء الخمسة » هته غريبة شيئاً ما إلى حد أن البعض نسب أصلها إلى الصابئة الحرانيين[961]. وهذا ما رجحناه نحن أيضاً. لكن ما هو مؤكد باجماع من درسوه أو تعرضوا له ولأفكاره أو اهتموا بالترجمة له، كصاعد الأندلسي، أنه « كان شديد الانحراف عن مذهب المعلم الأول » وشديد الارتباط بمتقدمي الفلاسفة أمثال فيثاغورس وأتباعه وبأفكار المانوية.

ويذكره ابن حزم، مرة، من بين القائلين بأن العالم محدث وأن له مدبراً لم يزل، إلا أن النفس والمكان المطلق والزمان المطلق لم تزل معه، كما يحكي أنه ناظر في هذا القول بعضهم، ومن بينهم محمد بن علي بن الحسين الأصبحي الطبيب ويذكره مرة أخرى، مع من يقول ان فاعل العالم ومدبره أكثر من واحد، ويحشر من بين المجوس والثنوية. ويصنفه مرة ثالثة مع القائلين بتناسخ الأرواح، لا سيما « **قول القرامطة من الإسماعيلية وغالية الرافضة** ».

ويقوم نقد ابن حزم لفكرة الخلاء المطلق لدى الرازي على استعادة التصور الأرسطي للكون والقائم على اعتباره متناهياً، والقول بأنه امتلاء لا فراغ فيه، أو حسب تعبير ابن حـزم، « ليس في العالم خلاء البتة وأنه كله كرة مصمتة لا تخلل فيها »[962]. ولما كان الزمان في التعريف الأرسطي حـركـة في المكـان، وكـان هـذا الأخير محدوداً ومتنـاهيـاً، فـإن صفـات المكـان ستنطلي على الزمان، أي أنه محدود هو الآخر. ويأتي بمثال « سارقة الماء » أو « الزراقة »، ليستدل منه على أن الطبيعة تخاف الفراغ، وخوفها هو سبب صعود الماء في الأنبوب المفرغ من الهواء. وما دفع ابن حزم إلى إبطال الخلاء وراء الكون، في رده عليه، هو أن الحجج التي يدافع بها الرازي عن نظريته في المكان المطلق، تقوم على التمييز بين المكان المضاف والمكان المطلق، المضاف هو الجرم الكوني المحدود المتناهي، وهو يوجد داخل وعاء مطلق يجمع الأجسام « وإن رفعت الأجسام عن الوهم، لم يرتفع الوعاء كما لو أنا رفعنا الفلك عن الوهم، لم يرتفع الشيء »[963].

ويجب البحث عن مصدر هذه الآراء، في الفيثاغورية الحديثة والإنباذوقلـية المنحولة والافلاطونية المحدثة: أو باختصار، داخل التيارات المتداخلة المكونة للهرمسية. والملاحظ أنها آراء تحطم الارتباط الذي ستقيمه الأرسطية بين المكان والمادة وبين التناهي والامتلاء.

أما الهيولي التي يعدها الرازي أحد « القدماء الخمسة »، فيعتبرها ابن حزم، ببساطة، أنها هي الجسم الحامل لأعراضه كلها، والأوائل أفردوه بهذا الاسم متصورينه كما لو كان عرياً من

---

(961) أنظر ـ الفخر الرازي ـ كتاب المحصل ـ القاهرة. 1323هـ.ص 85 - 90 الشهرستاني ـ الملل والنحل على هامش الفصل. ج1، ص67 ابن تيمية ـ منهاج السنة النبوية ـ القاهرة.1321 هـ. ج .1ص 197. البيروني ـ فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي ـ باريس. 1936.ص 3.

(962) الفصل 5/ ص 70- 71.ص 34.

(963) المناظرات بين أبي حاتم الرازي وأبي بكر الرازي ـ مرجع آنف. ص 306.

أعراضه وصوره » وإن كان لا سبيل إلى أن يوجد خالياً عن أعراضه ولا متعرياً منها أصلاً، ولا يتوهم وجوده كذلك ولا يتشكل في النفس ولا يتمثل ذلك أصلاً، بل هو محال ممتنع جملة »[964]. ولما كانت الهيولي جسماً، فهي مخلوقة، وليست قديمة، أما النفس والتي يعتبرها الرازي وبعض الأوائل جوهراً قديماً: ليست جسماً ولا عرضاً ولا هي في مكان، وإنها « هي الفعالة المدبرة » فيرفض ابن حزم بقوة اعتبارها كذلك، لاعتبارات دينية، تتمثل في نفي وجود وسائط بين المخلوق والخالق، واعتبار المخلوقات جميعاً نسبية، فالنفس جسم، وليست جوهراً، « وإنما قال إن النفس جوهر لا جسم من ذهب إلى أنها هي الخالقة لما دون الله تعالى على ما ذهب إليه بعض الصابئين »[965]. وأساس الفرق بين النفس والجسد، هو أن هذا الأخير « أرضي » ترابي، بينما هي فلكية (أثيرية)، أي من جنس المخلوقات، إلا أنها لا تعرف الكون والفساد، ترتبط بالجسم على سبيل المجاورة لا المداخلة.

وابن حزم في دفاعه عن تصوره ذاك للنفس، كان يستعيد آراء أرسطو التي عبر عنها في كتاب « في النفس » الذي تصدى فيه للتصور الفيثاغوري للنفس بقوة، وفقيهنا، حينما كان يستند إلى أرسطو، ويتخذه سلطة في هذا المضمار، في الرد على الرازي، كان ينتصر لميتافيزيقا العقل، التي هي وحدها القادرة على تشديد الخناق على ميتـافيزيقا النفس ذات الأصول الهرمسية. ويظهر لنا من بعض النصوص الحزمية أن الرازي، من القائلين بتناسخ الأرواح، في كتابه المسمى العلم الإلهي. وإذا ما تصفحنا أحد كتبه المنشورة، وهو « كتاب السيرة الفلسفية »[966]، نتأكد من صدق اتهام ابن حزم له، فهو يصرح بأن « ليس تخلص النفوس من جثة من جثث الحيوانات إلا من جثة الإنسان فقط. وإذا كان الأمر كذلك، كان تخليص أمثال هذه النفوس من جثتها شبيهاً بالتطريق والتسهيل إلى الخلاص »[967].

هكذا نلاحظ أن نقد فلسفة الرازي، كان يتم باسم أرسطو، ورجوعاً إليه بوصفه المعلم الأول والناطق باسم ميتافيزيقا العقل. وأن هذا الجنوح الذي طبع الفكر الفلسفي في المغرب والأندلس نحو العقل، ابتداء من ابن حزم حتى ابن رشد، لهو جنوح، لا ينبغي فهمه في حدود فلسفية فقط، ألا وهي تلك التي تتعلق بالتصدي للفيضية والهرمسية والأفلاطونية المحدثة والتي تحشر جميعاً تحت ما يمكن أن يدعى بميتـافيزيقا النفس، بل ينبغي كذلك فهمه في حدود سياسية تاريخية. انه يعكس رغبة قوية في مقاومة الغنوص بكل أشكاله لأنه أصبح يشكل خطراً على الغرب الإسلامي، في عهد ابن حزم، تحت صورة مذهب إسماعيلي فيضي، هو مذهب ابن مسرة

---

(964) الفصل. 5/ ص 73. الأصول والفروع. ص 151.

(965) نفسه.

(966) أنظر.. Aristote De Anima. I. 406B. 12.

(967) أبو بكر الرازي ـ كتاب السيرة الفلسفية ـ ضمن رسائل فلسفية. م. آنف. ص 105

وتلميـذه الرعيني اللذين دوخا الدولة الأموية التي كان ابن حزم أحد أنصارها بالسيف والقلم. وفي عهد ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، تحت صورة صراع من أجل الهيمنة وبسط النفوذ، دخل فيه الفاطميون الذين لم يستسيغوا ظهور دولتين عظيمتين على مقربة منها، هما دولة المرابطين ثم دولة الموحدين. وإذا كانت الدولة الأولى، قد آثرت التحصن بالدين ـ المذهب ضد الغنوص الفاطمي، فان الثانية آثرت، أن تضيف إلى ذلك أرسطو كمجن يقيها من سهام الفاطميين وغيرهم، آثرت التحصن بالعقل وبفلسفة أرسطو التي كانت تحتضنه، ضد تهديدات اللاعقل الغـنوصي، الذي أصبح هته المرة أكثر قوة وشراسة من ذي قبل.

الفصل الثاني عشر

في أصول المنهج الكلامي: قياس الغائب على الشاهد

لا نكاد نعثر على مؤلفات أندلسية في علم الكلام، كما لا نكاد نقف في الأندلس على مذاهب لها نفس القوة التي كانت لمثيلاتها في الشرق. ولو التمسنا تعليلاً وتفسيراً للأمر عند ابن حزم للاحظنا أنه يعزو ذلك إلى أن بلاد الأندلس «لم تتجاذب فيها الخصوم، ولا اختلفت فيها النحل، فقلّ لذلك تصرفهم في هذا الباب»[968].

إلا أن «قلة التصرف» هته، لم تمنع مع ذلك من انتشار الأفكار الكلامية ورواج بعض المذاهب التي لها علاقة بكبريات المسائل الدينية والعقدية، فقد كان الأندلسيون على اطلاع واسع بأهم الأفكار والتيارات الكلامية الرائجة في السوق المشرقية، وإذا كنا لا نتوفر على مؤلفات أندلسية نستطيع من خلالها الحكم على الوضع الكلامي في الأندلس عن كثب، فان مؤلفات ابن حزم، سدت هذا الفراغ. وان ما سوف تستقطب إهتمامنا في الصفحات التالية، ليس التعرف على تلك الأفكار كما ينقلها لنا كتاب «الفصل» أو كتاب «الأصول والفروع» أو... بل إبراز الملامح الأساسية لموقفه منها وتحديد طبيعة ردوده عليها. ان ما سوف يسترعي نظرنا هو الأسس الابتسملوجيـة لمنهجه النقدي مطبقاً على القضايا الكلامية.

لكننا نود قبلاً ابداء بعض الملاحظات الأولية هنا:

أولاها إن ردود ابن حزم على المتكلمين ومناقشته لمختلف قضاياهم، وانتقاده لأسلوبهم في طرح هته الأخيرة وتناولها، كل ذلك يسمح لنا بالقول بأن المستهدف لديه أو المخاطب، ليس هم بعض «متكلمي» الأنـدلس أو بعض حملة الأفكار الكلامية من مواطنيه، فوراء هؤلاء جميعاً، كان يجثم مخاطب آخر معني بالنقد، إليه يتوجه الخطاب وتتجه الصيحة معلنة ضرورة تجاوز إشكالية علم الكلام، لأنها بالذات إشكالية جدالية وليست برهانية: هذا المخاطب هم المتكلمون المشارقة، ومن يدور في فلكهم أحياناً من المغاربة.

وهـذا يعني، أن نقـد علم الكلام، والمنـاداة بتجـاوز أسلـوبـه في النظـر، ينـدرج

(968) ابن حزم ـ رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها. ص 367.

ضمن مشروع عام، انه مشروع ايديلوجي سيغدو أساسه الابستملوجي أساساً للثقافة الأندلسية بمختلف فروعها مما سيعطي للفكر العربي في الأندلس خصوصية متميزة[969] والملامح المميزة له (أي المشروع) هي: الدفاع عن ظاهر الشرع وتأسيس الشريعة على العقل واقصاء الغنوص. وتمثل هته المرتكزات المنهجية، أسساً ابستملوجية أفرزتها الحاجة التاريخية والحضارية والسياسية: حاجة الدولة الأموية في الأندلس إلى معارضة الدولة الفاطمية وأيديلوجيتها الغنوصية، والسير في معاكسة اتجاه الدولة العباسية وايديلوجيتها الموفقة المرتبكة المترددة.

- فالابستملوجي، هنا، يتأطر بالسياسي ويتحدد اتجاهه بالايديلوجي. وعليه، فان نقد فقيهنا للمتكلمين ورفضه العنيف لإشكاليتهم، لا يعني مجرد نقد لمنهج معين اتبع في مبحث علم الكلام، بل يعني أيضاً وفي نفس الآن اقتراح بديل ابستملوجي - أيديلوجي كفيل بأن يرد الإعتبار لكل طرف من الأطراف النقل والعقل مع سد الباب أمام الغنوص. وذلك من خلال الدفاع عن الطابع الخاص والخصوصي للعقائد الدينية والمناداة بضرورة قراءتها بلغتها ومضامينها المفهومية المنزلة دونما أي اعتماد لأساليب أخرى كأساليب المتكلمين الخطابية والجدلية، ومن خلال الدفاع عن العقل والبرهان ممثلين في العلم والفلسفة، دونما أية محاولة للتوفيق بين هته والدين أو دمجهما في بعضهما البعض.

ما طبيعة المنهج الذي استعمله المتكلمون والذي هاجمه ابن حزم بعنف وضراوة؟

لقد أجبنا، جزئياً، عن هذا السؤال، حينما حللنا الآليات العقلية التي تتبعها علوم البيان، خصوصاً في الفقه والنحو، في فصل آنف.

وهذا يعني أننا أغفلنا الحديث عن المنهج القياسي الذي اتبعه المتكلمون، وهو أمر تعمدناه وقصدنا إليه. فزمنياً وتاريخياً، سبق الخطاب الكلامي، الخطاب النحوي وأثر فيه تأثيراً قوياً، تجلى في وحدة المفاهيم والأدوات المنهجية. «لقد اقتبس النحاة كثيراً من مفاهيمهم، بل ومن مسائلهم النظرية من المتكلمين، فجنح بهم الولع بطريقة هؤلاء، في النقاش والجدال والتعليل، إلى درجة جعلتهم يلتمسون لقضايا الخطاب الكلامي تطبيقات في مجال النحو بصورة تعسفية تماماً»[970]. لكن طبيعة الموضوع الذي انصب عليه البحث الكلامي، ألا وهو العقائد والحقائق الإيمانية وأصول الديانة، جعل نفس الآلية الذهنية القائمة على تسوية فرع بأصل، أو طرف بآخر لشبه أو رابط بينهما، تتلون وتتخصص بتلون وتخصص الموضوع، وتتخذ صورة استدلال بالشاهد على الغائب أو قياس الغائب على الشاهد. **وهو المنهج الذي سيرفضه ابن حزم في ردوده على المتكلمين، باعتباره أساس إشكاليتهم وجوهر طريقتهم في تناول قضايا الدين**

---

(969) الدكتور محمد عابد الجابري - تكوين العقل العربي. ص 302و 310.

(970) محمد عابد الجابري - تكوين العقل العربي. ص 125.

والعقيدة، القائمة على تسوية الغائب بالشاهد والخالق بالمخلوق.

وقبل الإنتقال إلى ردود ابن حزم، يجمل بنا الوقوف قليلاً عند هذا القياس الكلامي من أجل ابراز سماته، وفي نفس الآن حدوده.

يتبين ابن خلدون، في تأريخه لعلم الكلام، مرحلتين يعتبر الغزالي نقطة الفصل بينهما. المرحلة الأولى، هي مرحلة « المتقدمين »، غلب على طريقتهم الأسلوب الجدالي الذي أخذت مبادئه خاصة من نفس طرق البحث والتفكير والإستدلال المتبع في الفقه ثم النحو فيما بعد. بينما المرحلة الثانية، أي مرحلة « المتأخرين »، فقد استشعر فيها علم الكلام ضرورة تطعيم الأساليب الكلامية بالمنطق الأرسطي، لذا غلب على طريقتهم الأسلوب القياسي [971]، الذي هو المسلك الفكري الأعمق أصالة في علم الكلام الأشعري المتطور، لا لأنه مسلك مكن اللجؤ إليه من تجاوز مواطن الضعف التي عانى منها أسلوب الجدل لدى المتقدمين، بل لأنه حاول أن يكون مطية يرقى بها معتمدوه إلى مستوى الرد على الفلاسفة بنفس أساليبهم من خلال اتقان طريقتهم في الإحتجاج والنظر، وهذا ماقام به، فعلا، الغزالي الذي لم يتردد في أن يأخذ عن خصومه الفلاسفة القياس السلوجستي بعد تحويره وتكييفه كلما دعت الحاجة إلى ذلك، ليرد به عليهم.لكن ما يلزمنا الإشارة إليه، هو أن هته الطريقة القياسية، مطبقة في علم الكلام، لم تستطع تجاوز نقائض سابقتها، وماكان لها أن تفعل، فثمة تناقض صريح بين المنهج المستجلب، وبين المضمون أو المذهب الذي بقي هوهو. تناقض بين إنكار مبادىء العقل كمبدأ السببية الذي يلعب دوراً هاماً في المنظومة العلمية والفلسفية الأرسطية التي، لا يمكن عزل المنطق منها أو فصله عنها، وبين التمسك بهذا الأخير، على أنه مجرد « قانون » أو « محك للنظر » و « معيار العلم ». وإذا كنا نعثر في كتاب، من الكتب الهامة للغزالي يحمل عنواناً يطابق هته العبارة الأخيرة على نقد عنيف لقياس الغائب على الشاهد أو « للإستقراء » كما سماه [972]، فإن ذلك لا يعني أنه تخلص منه كليـة، فقد استعمله على الأقل لأغراض جدالية سجالية، كما أنشد إليه دون أن يشعر، في تناوله لبعض القضايا الكلامية، ذلك أن المذهب القديم في الجزء الذي لا يتجزأ، والذي اضطر اليه المتكلمون المتقدمون للإستدلال على حدوث، العالم، يعود في « كتاب الإقتصاد في الإعتقاد » ليظهر باحدى نتائجه، ألا وهي خلق الأعراض المباشر، وعلاقة الأعراض بالجوهر، وأن كان ذلك ليس تحت صورة مبدأ أساسي أو مصادرة، وكان ذلك أثناء تناوله لمسألة حشر الأجساد [973].

---

(971) أنظر ـ ابن خلدون ـ المقدمة. ص 463 - 467.
لويس غاردي ـ ج. قنواتي ـ فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية. ج.1ص 28، 32 128 -135.
ومحمد عابد الجابري ـ نحن والتراث. ص 311 L. massignon - Ibid...
ومحمد عابد الجابري = تكوين العقل العربي ص 123.

(972) أنظر ـ الغزالي ـ معيار العلم في فن المنطق. نشر محمد أبو العلا. القاهرة.1972.ص 129وما يليها.

(973) الغزالي ـ الإقتصاد في الإعتقاد. نشر عادل العوا. بيروت. 1969. ص. 85 وما يليها.

لذا، فان تصور خط فاصل بين المتقدمين» والمتأخرين»، أو هوة بينهم، تصور غالباً ما يكون كاذباً. لأن تسرب المنطق الأرسطي، لم يصب العمق، بل وقف عند السطح. وهذا ما جعل الإنفصال، إنفصالاً يرفض طريقة المتقدمين دون أن يرفض ما جاءوا به. فالغزالي، شأنه شأن باقي المتأخرين، يستخدم القياس السلجستي، لكن المبادىء أو الأصول والمقدمات التي يفترضها أو ينطلق منها متأثرة بإنكار السببية، لذا فهي مختلطة بمنطق «المتقدمين». يضاف إلى ذلك أنها لم تخرج عن الرؤية المعرفية البيانية والمتمثلة في هاجس الإنسياق من الجزئي إلى الجزئي والتقيد برسوم الأشياء وأحكامها وأوصافها، لا بـماهياتها وحقائقها. فجوهر التناقض، يكمن إذن، في محاولة الغزالي اضفاء رداء «منطقي» يؤمن بتسلسل الأسباب والمسببات في المستوى الإستدلالي العقلي، وفي المستوى التجريبي المادي، على مضمون من أظهر سماته إنكار كل اقتران بين السبب والمسبب. فانسياق الغزالي مع النظر الإستدلالي، جعله يرفض رجعية الأدلة، ويعترف بثبوت «العلاقة العقلية» بين العلة والمعلول على أنه، مع ذلك، بقي متمسكاً بالقضايا الأشعرية الكبرى: نفي التأثير عن العلل الوساطية، وإنكار الإقتران الضروري بين الأسباب والمسببات... في الطبيعيات. وهذا ما يخولنا القول بأن طريقة «المتأخرين» لم تتجاوز طريقة «المتقدمين» إلا شكلاً، ولم تتخل عن قياس الغائب على الشاهد إلا ظاهرياً.

لاحظنا في القياسين الفقهي والنحوي أن ثمة قواعد أو ضوابط، تصلح كأساس للربط بين الطرفين المقيس والمقيس عليه، أو كمرتكزات تسمح بالإنتقال من الأصل إلى الفرع. أما في القياس الكلامي، فاننا وإن كنا نعثر على نفس الرغبة، الرغبة في العثور على مسوغات للإنتقال من الشاهد إلى الغائب، إلا أننا نعدم ذلك الإتفاق على بعض المرتكزات الذي أوقفنا عليه البحث الفقهي والبحث النحوي. وهذا ما يعكسه اختلاف التضمينات التي شحذ بها الشاهد كي يسمح بأن يقاس عليه الغائب. لكن علم الكلام الأشعري في بداية تشبعه بالمناهج القياسية الأرسطية لا سيما مع الجويني سوف يتحدث عن أنواع «الجامع بين الشاهد والغائب» مضيفينها إلى الجمع بالعلة. وهنا تحدثوا عن الجمع بالشرط من حيث أنه وان كان لايوجب ثبوت مشروطه، إلا أنه يمتنع المشروط بانتقائه على الوجه الذي انتصب شرطاً. والجمع بالحقيقة، والجمع بالدليل.

فالجويني في تعرضه للأحوال، وفي دفاعه عنها في «الشامل» و «الإرشاد»[974] حصر الجامع بين الشاهد والغائب، لإثباتها، في أربعة:

العلة: وهذا نحو ما نحكم به من أن كون العالم عالماً، شاهداً، معلل بالعلم.

الشرط: نحو حكمنا بأن كون العالم عالماً مشروط بكونه حياً.

---

(974) أنظر: الجويني ـ الشامل في أصول الدين ـ الإسكندرية 1969. نشر. ع. س. النشار وآخرون ـ ص 629 وما يليها. والإرشاد إلى قواطع الأدلة.

الحقيقة: نحو حكمنا بأن حقيقة العالم من قام به العلم.

والدليل إذا دل على مدلول عقلاً، كدلالة الإحداث على المحدث.

هكذا نرى أن الجويني، إضافة إلى اعتقاده أن «أحكام العلل تترتب على ثبوت الأحوال»، يستند إلى أن «الشرط صفة اثبات، وانه «علة في تصحيح الحكم وشرط في تحققه» وأن الإحداث شاهداً يدل على الإرادة والعلم والقدرة فيجب طرد ذلك غائباً...[975] وقبله بقليل عمل الباقلاني شبيهاً بذلك. حينما قال بأن الجسم إنما كان جسماً لتأليفه، لذا وجب الحكم بإثبات التأليف لكل ما وصف بأنه جسم، لأن الحكم والوصف للشيء في الشاهد لعلة ما، يوجب أن يسحب على كل من يوصف بتلك الصفة في الغائب[976].

نضيف إلى كل ما سبق، أن المتكلمين، متقدميهم ومتأخريهم، في إطار إعتمادهم الأسلوب الجدلي إعتمدوا طريقة اتبعتها المباحث النحوية والفقهية وهي طريقة السبر والتقسيم القائم على حصر الأمر في قسمين، يبطل أحدهما فيلزم ثبوت الثاني. وقد صرح بذلك في مقدمة «الإقتصاد» واعتبره منهجاً جلياً في الاستدلال لا يتصور إنكار حصول العلم منه[977]. والسبر والتقسيم، لا يمثل صيغة قياسية، بل هو دليل، أي وميض تحدثه في الفكر المقابلة بين الشيئين، وقد أدركا في رسميهما وهي طريقة اعتمدت كثيراً في أوائل علم الكلام، وتعكس أبرز سمات طريقة «المتقدمين» أننا نجدها حاضرة في كتاب «الإبانة عن أصول الديانة» بصفة أساسية. وما يجمل بنا ذكره في هذا الصدد، هو أن طريقة السبر والتقسيم في حصرها للأمر في قسمين، يبطل أحدهما، فيلزم من ذلك ثبوت الآخر، لا تفعل ذلك انطلاقاً من اعتبارات عقلية أو صورية، بل من اعتبارات أساسها تداخل الحجج والحقائق المطلوب اثباتها، وأن الدليل الذي يجب الإنتهاء إليه ليس حاصل استنتاج، إنما هو واقع أو شهادة على صدق القول. وهذا ما يجعل النصوص الدينية تظهر، أثناء توظيفها داخل هذا السياق الجدلي، كما لو كانت «أصولاً» و «مدارك عقدية»، وظيفتها أن تكون أصولاً، لا أن تكون بارزة المعالم وبينة بذاتها»[978].

وحتى في الوقت الذي تم فيه إعتماد أساليب قياسية منطقية من طرف الغزالي بغية تطعيم المناهج الكلامية القديمة، لم تستطع فيه تلك الأساليب ممارسة نفسها في وضوح وتميز واستقلال، بل انطبعت بالطابع البياني: فالمقدمات أو الأصول التي تم اتخاذها مقدمات وأصولاً في القياس تصلح لاستنباط النتيجة، كانت مصادرات على المطلوب، أو كانت هي نفسها في حاجة إلى إثبات، هذا فضلاً عن أنها كانت تتضمن كثيراً من القضايا التي لا تقوم لها قائمة، ولا تكون صحيحة

(975) لويس غاردي و ج. قنواتي ـ فلسفة الفكر الديني. ج 3/ ص 135.

(976) الباقلاني ـ التمهيد ـ نشرة مكارثي ـ بيروت. 1957.ص 11.

(977) الغزالي ـ كتاب الإقتصاد. ص 78 - 80.

(978) لويس غاردي و ج قنواتي ـ فلسفة الفكر الديني. ج 3/ ص 122.

L. Massignon - La passion dal Hallaj.P.578.

إلا إذا سوينا بين الشاهد والغائب.

وعليه فان كل مناهج الأدلة التي انتهجها المتكلمون، متقدموهم ومتأخروهم ترتد إلى طرق ظنية غير برهانية جوهرها عدم التمييز بين الطبيعة وما فوقها، بين المخلوق والخالق، أو بين دقيق الكلام وجليل الكلام. وهذا بالذات ما يرفضه ابن حزم.

لقد رأى المتكلمون، في المذهب الذري حجة يحتجون بها للدفاع عن قولهم بحدوث العالم، كما استطاعوا استغلاله في البرهنة على كثير من المشكلات الكلامية، ومن بينها على الخصوص وجود خالق وصانع، وعلم الله وقدرته الشاملة بكل شيء وكذلك مسألة حشر الأجساد وإحيائها يوم البعث، غير فاصلين بين المشكلتين الطبيعية والإلهية. وهذا ما جعل أساس مسألة الجوهر الفرد في الفكر الإسلامي الهياً، بينما كان أساسها في الفكر اليوناني طبيعياً ـ فلسفياً[979]ة لقد كان القول بالجوهر الفرد مطية لإثبات بعض العقائد الإيمانية الكبرى مثل حدوث العالم، وهو إثبات يؤدي إلى إثبات وجود الصانع وإلى نظرية الخلق المستمر.

ففيما يخص إثبات الصانع، ذهب المتكلمون إلى أنه إذا كانت الأشياء مؤلفة من أجزاء لاتتجزأ، وكانت هذه الأجزاء لا تنفك عن أعراض معينة، وإذا كانت الأعراض حادثة، وكان يستحيل أن تكون قد تتابعت في الماضي إلى غير نهاية، فان الجسم لا يسبقها، فهو إذن حادث، لأن من القواعد الكبرى عند المتكلمين، أن ما لا يسبق الحوادث، أو ما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث، وإذا كان الكون حادثاً، وكان الحادث ما يجوز وجوده وعدمه على سواء ويجوز أن يكون على غير ما هو عليه، فانه يحتاج في وجوده إلى من يجعله على ما هو عليه[980]

والملاحظ أن الباقلاني، ثم الجويني فيما بعد، سلكا نفس الطريقة. فقد حاول الأول أن يستند في اثبات وجود الله إلى أن العالم كله محدث لأنه مؤلف من جواهر وأعراض، والأعراض حوادث، لبطلان الحركة عند مجيء السكون، والأجسام حادثة لأنها لا تسبق الحوادث ولم توجد قبلها، وما لا يسبق المحدث، هو محدث مثله. والجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث لأنه متى وجد فهو بحال ما. وما لم يسبق الحوادث، فمن الضروري أنه محدث، إذ يوجد مع وجودها أو بعدها. إذن العالم بأسره محدث[981]. أما الثاني فقد أكد هو الآخر، انطلاقاً، من نفس المنظور على استحالة حوادث أول لها لينتهي إلى أن ما لا يسبق الحوادث حادث، وإذا كان كذلك، فهو

(979) لا ينتبه كثير من المستشرقين إلى الإختلاف الموجود بين مذهب الذرة لدى المسلمين ومذهبها لدى اليونانيين: أنه اختلاف أساسه نوعية السياق ونوعية التوظيف: أنظر: بينيس ـ مذهب الذرة عند المسلمين. ترجمة د. عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة.1946. يهيمن على هذا المؤلف هوس البحث عن الأصول والمطابقات... دون إعطاء أهمية للإختلافات.

أنظر كذلك: ابن تيمية ـ منهاج السنة النبوية ـ القاهرة.1903.ج1/ ص. 221.

(980) بينيس ـ مذهب الذرة. من مقدمة المترجم.

(981) الباقلاني ـ التمهيد. ط. مكارثي ـ بيروت. 1957.ص 22 - 23.

جائز الوجود مفتقر إلى مخصص[982].

أما فيما يخص النقطة الثانية، وهي القول بالخلق المستمر، ذهب المتكلمون بعد أن قالوا بالجزء الذي لا يتجزأ، إلى أن الجسم، وبالتالي المكان، وكذلك الأعراض القائمة بالجسم، وأيضاً الحركة والزمان، كلها مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ متماثلة في ذاتها، ولا تتميز الأجسام منها إلا بأعراضها، وهذه الأجزاء التي لا تتجزأ، ليس لها كم ولا حجم، وهذه هي المقدمة الأولى. الأجزاء التي لا تتجزأ والتي تتألف منها الأجسام، تتحرك في خلاء، وهو أمر لا بد منه كي تجتمع وتفترق، لأن الأجسام لا تتداخل. والجواهر الأفراد هي والجسم المؤلف منها تحتمل أعراضاً لا تنفك منها، وهي لا بد أن تشتمل على عرض واحد من كل جنس من أجناس الأعراض، مما لابد أن يكون في الجوهر الفرد من الأعراض المتنوعة كاللون أو الطعم أو الرائحة ونحوها، أو من أحد الضدين كالحركة والسكون، أو مما يلزم عن اتصاف الجوهر بعرض مخصوص كالحياة التي لا بد لها من أعراض أخرى كالعلم أو الجهل أو الإرادة أو القدرة أو العجز مثلاً. هذه الأعراض لا تبقى سوى جزء واحد لا يتجزأ من الزمان، وهو «الآن» - فالأعراض إذن تخلق في كل وقت وآن، ولما كانت الجواهر لا تخلق منفردة، بل بأعراض، والأعراض لا تخلق منفردة، بل في جواهر، ولما كان من المستحيل عندهم قلب الجواهر أعراضاً وقلب هذه جواهر، فان الجواهر نفسها تخلق في كل وقت وآن باعراضها.... وهذا يعني أن ثمة قوة أو قدرة واحدة هي التي تمسك بزمام الأمور، كبيرها وصغيرها، أعراضاً كانت أو جواهر أو أفعالاً إنسانية. إنها إرادة مطلقة فعالة لما تريد. أن الله لا يزال يخلق الأشياء خلقاً مستمراً، وبأعراضها، في كل آن، وهو يعدمها بأن يكف عن خلق الاعراض.

ويترتب عن هذا، أن الكون الآن هو غيره منذ برهة، وأن العادة وحدها هي التي توهمنا بالاطراد والتشابه والاقتران. وخلف العادة، ثمة فعل الله الخالق باستمرار لذا فان القول بشيء فاعل غير الله، افتراء. ذلك أن الطبيعة منفعلة، ولا تستطيع أن تعمل شيئاً، وما نعتقد أنه تعدى فعل الأشياء بعضها إلى بعض وتأثير بعضها في بعض، هو وهم كذلك. فالوجود خلق مستمر، والعدم كف عن الفعل أو الخلق[983].

هته الأفكار المترتبة عن القول بالجزء الذي لا يتجزأ، ستغدو المذهب الرسمي للأشاعرة بأهم

---

(982) أنظر - الجويني - اللمع في قواعد أهل السنة والجماعة. نشر. ميشيل ألارفي:

M. allard. Textes apologEtiques de guwaini. - beyrouth. 1968. pp. 119 - 129

وأيضاً - الجويني - الشامل. ص 123 - 191.

والإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الإعتقاد. القاهرة. 1950. ص21.

(983) أنظر: ولفنسون اسرائيل - موسى بن ميمون، حياته ومصنفاته - القاهرة. 1936. الباب الثالث: وهو مخصص لفلسفة ابن ميمون في كتاب دلالة الحائرين، أي الكتاب الذي تعرض لمذهب المتكلمين في الجزء من بين ما تعرض له من قضايا.

أفكاره ومفاهيمه المستندة إلى تصور انفصالي تقطعي: **العرض لا يبقى زمانين، الخلق المستمر، إرادة الله المطلقة، انكار السببية، القول بالكسب.. القدرة الخلاقة المطلقة، فعالية الله المستمرة المتدخلة دائماً المعدمة دائماً....**

لقد كانت ثمة دوافع جدالية هي التي قادت الأشاعرة وغيرهم، إلى اعتناق مذهب الجزء الذي لا يتجزأ، تتمثل في محاولة الوقوف ضد فكرة المادة القديمة من جهة، والمحرك الذي لا يؤثر في أفعالها مباشرة من جهة أخرى: وهو المذهب الأرسطي في المحرك الأول.... مما تمخض عنه الاحتفاظ بالأزلية والقدم لله وحده، وإثبات حدوث العالم وكل ما سوى الله، والإصرار على عدم الاعتراف للطبيعة والمحدثات عامة بأية فاعلية مستقلة أو بتأثير لظواهرها في بعضها البعض، وسحب عنها كل صفة واقعية موضوعية، ذلك أن الاعتقاد بأن العرض لا يلبث أكثر من وقت واحد، ولا يثبت للجوهر إلا بارادة الله في كل وقت، ينتهي إلى التأكيد على قدرة الله المطلقة أكثر مما ينتهي إلى إثبات الأعراض والجواهر.

والحقيقة أن هته النتيجة، كانت معطاة سلفاً، لأن ما وجه المتكلمين إلى الاستدلال بالشاهد على الغائب، وبناء العالم على الحدوث والقول بالجزء الذي لا يتجزأ، هو محاولة البرهنة على حدوث العالم، فالنتيجة أو المدلول هي التي تحدد المقدمات أو الدليل. وعلى الرغم من انتقاد الغزالي لهذا المبدأ أي «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»، فانه كما سبقت الإشارة إليه، «يستغل هذه النظرية الأشعرية في موقفه من الله وصفاته، والنفس وماهيتها وغيرها من الجواهر الروحانية كالملائكة والجن والشياطين، بل يستغلها في أهم نظريات علم الكلام والفلسفة أولا وهي نظرية السببية»[984].

يتجلى اعتماد الاستدلال بالشاهد على الغائب من طرف المتكلمين، بصورة أجلى وأوضح، في تناولهم لمسألة الصفات والذات. فمن أجل قياس الثاني على الأول، ضمنوا الشاهد ما يبيح لهم إما تشبيه الغائب به أو تنزيهه عنه تنزيهاً فعالياً: مما جعل الفصل بين الشاهد والغائب يصدرعن مماثلة أو عن قياس: وذلك ما وقع فيه على الخصوص المعتزلة.

فالمشبهة يقيسون الله الغائب على ذواتهم الحاضرة، ويفسرون الصفات تفسيراً أساسه المماثلة والتسوية بين الخالق والمخلوق. أما المعتزلة فان اعتقادهم أن الصفات لا بد أن تكون زائدة على الذات ومغايرة لها، مثلما هو في الشاهد، جعلهم يظنون أن السبيل الوحيد لعدم الوقوع في التشبيه، ومماثلة الله بالمخلوق، هو التسوية بين الذات وبين الصفات تلافياً لكل تعدد وزيادة ومغايرة... والقول بأنها عين الذات. فالله عالم بعلم هو نفسه، وقادر بقدرة هي نفسه. لكن هذا الحل الجديد يكتنفه بعض الغموض، على الأقل بالنسبة لفكر ألف النظر في الشاهد، وانطلاقاً

(984) أنظر ـ د. محمد جلال شرف ـ الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي. بيروت. 1980.ص 194. والغزالي ـ روضة الطالبين وعمدة السالكين. 1924.القاهرة.ص 171.

من اعتباراته: فالقول بأن الله عالم بعلم وقادر بقدرة، يفضي إلى التسوية بين العلم والعالم والقدرة والقادر... » حاولوا الخروج من هذا المأزق، فذكروا أن المراد يوصف الله بالعلم والقدرة انه على حال من العلم والقدرة، أي **أنهم انساقوا، من حيث لا يشعرون، إلى المماثلة بين العالم الالهي والعالم الانساني**، وسلموا لخصومهم أن هناك فارقا بين الموصوف والصفة، إذ أنهم لم يفعلوا، في الواقع، سوى أن غيروا الأسماء، **فقالوا بأن الله أحوالاً**، بدلاً أن يقولوا أن له صفات »[985].

هكذا نرى أن القول بالأحوال، نتج عن الاستدلال بالشاهد على الغائب، اضطر إليه المعتزلة، ثم سار في ركابهم خصومهم الأشاعرة، خصوصاً « الجويني » الذي رأى فيها حلاً لمشكلة دقيقة هي مشكلة العلاقات بين ذات الله وصفاته. ذلك أن الحال صفة تتعلق بشيء موجود، ولكنها لا تتصف هي ذاتها بالوجود ولا بالعدم.[986] ولم يكن الموقف الذي ارتضاه الأشاعرة من مسألة الصفات، أكثر حظاً. فرغم اعتقادهم أنهم يمثلون عقيدة السلف وينطقون بلسانها، فان امتصاصهم للأسلوب الاعتزالي، جعلهم يبقون بعيدين عن تلك العقيدة. وهذا ما جعلهم يسقطون في مواقف، سمتها الأساسية الإبهام والإلتباس أو « التوسط ». ويتجلى لنا ذلك في قولهم بأن صفات الله ليست ذاته ولا غير ذاته. فلا يتصورأن تكون الذات حية بغير حياة، أو عالمة بغير علم أو قادرة بغير قدرة... فالله عالم بعلم، وقادر بقدرة... لأن من قال أنه عالم ولا علم، كان مناقضاً لنفسه...وهذا بالفعل ما وقع فيه المعتزلة عامة و« العلاف » خاصة[987]

والملاحظ أن الأشعري هنا، يحشر اعتبارات انسانية، ويقيس عليها الأمور الإلهية، محكماً الشاهد على الغائب. وهو أمر يتجلى بوضوح أكثر، أثناء تناوله لمسألة الرؤية، إذ يعتمد دليلين تبدو فيهما المماثلة بين الله والإنسان واضحة، كما يلعب فيهما الاعتقاد الضمني بأن نسبة صفات الإنسان إلى الإنسان مكافئة ومعادلة لنسبة صفات الله إلى الله، دوراً رئيسياً.

فمما يدل على رؤية الله أنه **« ليس موجود » إلا وجائز أن يريناه الله عز وجل، وإنما لا يجوز أن يرى المعدوم. فلما كان الله موجوداً مثبتاً، كان غير مستحيل أن يرينا نفسه »**، هذا دليل أساسه الاستدلال بالشاهد على الغائب، يرتبط به دليل آخر لايختلف عنه كثيراً يقول: **« ومما يدل على رؤية الله سبحانه بالأبصار أن الله عز وجل يرى الأشياء، وإذا كان للأشياء رائياً فلا يرى الأشياء من لا يرى نفسه، وإذا كان لنفسه رائياً فجائز أن يرينا نفسه....**[988].

فسواء مع المشبهة أو مع المعطلة أو مع الأشاعرة،نحن أمام تحكيم الاعتبارات الانسانية، وربما

(985) ابن رشد ـ مناهج الأدلة في عقائد الملة ـ نشر: محمود قاسم. ط 2. القاهرة. 1964.مقدمة المحقق. ص 38 - 39.

(986) الجويني ـ الإرشاد. ص 80 وما يليها.

(987) الأشعري ـ الإبانة عن أصول الديانة ـ نشر محب الدين الخطيب. القاهرة 1397 هـ. ص 46.

(988) نفس. ص 17-18.

كان الموقف الأصح والأسلم، هو أخذ الصفات بظاهرها، كما ورد بها النص، وهو الموقف الذي دافع عنه السلف، وانتصر إليه ابن حزم كذلك وابن رشد فيما بعد [989].

واننا لنلاحظ نفس الظاهرة، في معالجة المتكلمين لمسألة صفات الأفعال، فالمعتزلة اعتبروها حادثة، وإلا شاركت الله في قدمه. ومنشأ رأيهم ذاك، هو أنها صفات متعلقة بالأشياء الحادثة. وقد وافقهم الأشاعرة في كل ذلك، إلا أنهم اختلفوا معهم في صفتي الارادة والكلام: فهما في نظر الأشاعرة صفتا ذات، أي أنهما قديمتان: ومن هنا منشأ الخلاف بين المذهبين حول القرآن وكلام الله أهو قديم أم حديث.

وما جعل الفريقين يقولان بحدوث صفات الفعل، هو انطلاقهما من الشاهد. وتشبيههما أفعال الله بأفعال عباده. ذلك أن هته الأخيرة تجري في الزمان، ويحكمها التتالي والتعاقب، دون انتباه إلى أن كل ذلك لا يصدق على الغائب.فالزمان مرتبط بالطبيعة والمكان، لأنه قياس مقدار الحركة في هذا الأخير. أما ما فوق الطبيعة فهو، في جوهره،فوق الزمان، لذا لا يجوز إخضاع الله، الغائب، لفكرة الزمان، ما دام هذا الأخير مقياسا لحركات الأجسام، والله ليس جسماً.

وتجدر الاشارة الى أن كبريات القضايا الكلامية متفرعة عن مسألة صفات الذات وصفات الفعل.

فصفة العلم التي سوى المعتزلة بينها وبين الذات مرتبطة بمحاولتهم تنزيه الله عن الزوائد. وهذا ما يفسر لنا قول العلاف أن الله عالم بعلم هو ذاته: أي أن علم الله هو الله، مثلما أن قدرته هي هو [990]. الشيء الذي أثار حفيظة الأشاعرة الذين اعتقدوا أن في هذا الموقف دمجا للعلم في الذات، بينما الأولى أن يبقى صفة متميزة عنها. وجوهر الخصومة، يكمن في أن الفريقين يستدلان بالشاهد وينظران الى علم الله من خلال تشبيهه بعلم الانسان إما بنية تشبيهه به أو تنزيهه عنه، بينما الموقف الأصح هو التسليم بأن علم الله يحيط بكل شيء، دونما مقارنة بينه وبين علم الانسان، أو اعتقاد بأنه يتم بنفس الكيفية التي يتم بها هذا الأخير من حيث أنه يكون تابعا للأشياء ومتعلقا بالمعلومات ومرتبا عليها، وناشئا منها. وإذا كان المعتزلة قد حرصوا، فيما يخص العلم الالهي، على ألا يسقطوا في مماثلة الخالق بالمخلوق، فانهم في مسألة الإرادة، سوف لا يميزون بين المستويين وهذا ما أوقعهم في القول بنفي فكرة الله على خلق الشر أو القبح وإلا كان سفيها وناقصا. والقول بأنه لا يريد الا الخير، بينما عباده يريدون الاثنين. وهذا ما جعل رد الأشاعرة، المدافعين عن ارادة الله المطلقة: ارادة الخير وارادة الشر، كدليل على عظمته، يتشبثون هته المرة بالتمييز بين الشاهد والغائب، مؤكدين أن الله ذو إرادة مطلقة ولا يخضع لمقاييس ومعايير، أما

---

(989) بالنسبة لا بد رشد. أنظر ـ مناهج الأدلة. ص 167.

(990) أنظر: أبو الحسين الخياط ـ الانتصار ـ نشر ـ ألبير نادر. بيروت. 1959 ص 59. و: A. Nader - Le système philosoaphiqie des Mu Tazila. Beyrouth. 1956. P. 63.

الانسان فانه يكتسب أفعاله التي هي مخلوقة من طرف الله. ولا داعي هنا، للاسترسال في إيراد كل القضايا الكلامية المترتبة عن ذلك. لأن غرضنا ينحصر فقط، وفي هته النقطة بالذات، في إظهار كيف كان تناول القضايا الكلامية ـ جليلها على الخصوص ـ ينطلق من اعتبارات الشاهد، اما لاستغلالها كحجج للبرهنة على بعض قضايا الغائب، أو لقياس هذا الأخير عليها. وقد اتجه نقد ابن حزم للمتكلمين، ورده عليهم، إلى تقويض هذا النوع من الاستدلال، وإبطال آليته، فلنتتبع ذلك عن قرب وكثب.

الفصل الثالث عشر

نقد مسلك المتكلمين

أولاً : اثبات الطبائع واحتواء الفيزياء الأرسطية

1 ـ الجزء الذي لا يتجزأ

يجيب ابن حزم، في مستهل مناقشته لهته المسألة الهامة في علم الكلام في الاسلام، على بعض من يتهمونه بالوقوع في إنكار اشتباه الأشياء وتشابهها من جراء إبطاله للقياس، مؤكدا على أن مثل هته التهمة لا ينبغي أن توجه إليه. فاستواء الشيئين فيما أوجبه لهما ما اشتبها فيه، ثابت، **انما في الطبيعيات لا في الشرعيات**، وهذا ما جعله ينكر أن يحكم في الدين لشيئين بتحريم أو إيجاب أو تحليل من أجل تشابههما في صفاتهما. والاعتراض كما يبدو، موجه إلى الأشاعرة مباشرة، لأنهم يقلبون الأشياء: يقرون بالتشابه واستواء حكم المتشبهين في الشرعيات، أي حيثما كان ينبغي التوقف. وينفونه في الطبيعيات، منكرين السببية والاقتران الضروري بين الأشياء، حيثما كان ينبغي الاقرار. وهذا الرد على بساطته، وفي هذا السياق بالذات، سياق معالجة مسألة الجزء الذي لا يتجزأ، هام، ويحمل أكثر من مدلول. فالتمييز بين الشريعة والطبيعة، والفصل، بين ما للشرعيات وما للطبيعيات، يعني أكثر ما يعني الفصل بين النقل والعقل، وعدم الاستدلال بدقيق الكلام على جليله. وهذا مر، متابعة ابن حزم، وابن رشد فيما بعد، وكل فلاسفة الاسلام الذين أنكروا الجزء الذي لا يتجزأ، أرسطو في انكاره وجود الذرات اللامنقسمة، وقوله بأن الجسم والمادة كموم متصلة، مميزا بين الانقسام بالفعل والانقسام بالقوة. فانقسام الجسم إلى ما لا نهاية له، جائز، وان كان يتعذر علينا فعلاً، هذا اضافة الى أن القول بجواهر فردة غير مختلفة فيما بينها من الناحية الكيفية، لا يصمد أمام الواقع الذي يبين لنا عن أشياء وظواهر مختلفة ومتباينة كما وكيفا: وهو تباين لا يمكن ارجاعه إلى أساس كمي له ارتباط بعدد الذرات الداخلة في تكوين كل جسم، بل لا بد لنا من البحث له عن طبيعته الكيفية الخاصة التي يحددها نوعية العنصر المؤلف منه الجسم: الماء أو التراب أو الهواء أو النار. وقد تأدى أرسطو، من كل ذلك، إلى القضية القائلة بأن الأجسام الدقيقة، أو الذرات،

تختلف فيما بينها من حيث الكيف، لا من حيث الكم. وانها قابلة لأن تتجزأ إلى ما لا نهاية، وغير قابلة لأن تتجزأ. القبول الأول من حيث الامكان، فليس ثمة أي مانع عقلي من تصوره. أما عدم الامكان الفعلي، فمصدره أن اللانهائية غير موجودة. فالكون الأرسطي محدود ومتناه ومغلق، لا يمكن تصور الخلاء داخله. وحتى لو افترضنا الخلاء موجوداً، تسبح داخله الذرات، فان ذلك سيطرح صعوبات تفسيرية فيما يخص اختلاف الحركات. فتصور الخلاء كبحر تسبح فيه الذرات، سيجعلها تتحرك بسرعة واحدة متجانسة ومتشابهة، بينما الواقع يؤكد أن الأشياء تتحرك بحركات طبيعية، تنشد بها مكانها الطبيعي، لذا كان لكل جسم حركته التابعة لطبيعته والمتحددة بنوعية العنصر الداخل في تكوينه.

هذا هو السياق العام الذي تناول فيه، ابن حزم، هته المسألة، ومثيلاتها من المسائل المرتبطة بالطبيعة، بل سنلاحظ، أن العديد من ردوده على القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ، مماثلة، إن لم نقل انها تستعيد ردود أرسطو على ديمقريطس [991].

وقبل أن يتصدى لنقد حجج المتكلمين القائلين بالجوهر الفرد، يقدم ملخصا للأدلة التي أوردوها، وهي في نظره خمسة.

1 ـ لو لم نفترض الجزء الذي لا يتجزأ، لوقعنا في صعوبات، منها: أن الماشي الذي يقطع مسافة محدودة متناهية، يقطع ما لا نهاية له، لأن هذه المسافة ستكون قابلة لأن تنقسم الى أجزاء لا متناهية [992]. ويبدو من التأمل مليا في هذا الدليل، أنه هو نفسه الذي اعترض به « أبو الهذيل العلاف » على « النظام » القائل بأن « لا جزء الا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وأن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له في باب التجزؤ »، وذلك بعد مناظرة جرت بينهما، اضطر بعدها النظام إلى الاستنجاد بفكرة الطفرة كحل [993]. وهو دليل يشبه الى حد ما، دليل « زينون » الايلي في ابطال الحركة.

وفي رد ابن حزم على هذا الدليل، يؤكد أنه، لم ينف النهاية الفعلية عن الأجسام، ولم يطعن في وجودها، بل أثبتها، لأن الكون أجسام، ولكل جسم مساحة محدودة، لكنه يطعن في القول بعدم إمكان الانقسام الى ما لا نهاية، لأن في ذلك نفيا لقدرة الله على قسمة كل جزء وان كان دقيقا. لا يوجد أي مانع نظري من تصور التجزؤ إلى ما لا نهاية، لأن الله قادر على ذلك، غير ذلك لا يعني أن ثمة، فعليا، أجزاء لا متناهية.

---

(991) أنظر: أرسطو ـ الطبيعة ـ ترجمة اسحاق بن حنين. نشر عبد الرحمن بدوي. القاهرة. 1964. ج 1 ص 213 ب ـ 218 ب. ـ والآراء الطبيعية لفلوطرخس ـ ضمن في النفس لأرسطو ـ نشر. ع. بدوي. 1954 ص 118.

(992) ابن حزم ـ الفصل. 5 / ص 93.

(993) أنظر: الأشعري ـ مقالات الاسلاميين ـ ط. محيي الدين عبد الحميد. الطاهر. 1954. ج 2 / ص 16 وابن المرتضى ـ طبقات المعتزلة ـ بيروت. 1961. ص 50. والحسن بن متوية ـ التذكرة في احكام الجواهر والاعراض ـ القاهرة 1975 ص 69.

هذا الموقف الذي عبر عنه ابن حزم، والمدافع عن الامكان النظري، للاتناهي، أسيء فهمه من طرف الكثيرين، فاعتقدوا أن فقيهنا كان يدافع عن آراء النظام وأفكاره في الجزء الذي يتجزأ [994]. وهو اعتقاد، قد يكون صحيحا، إذا وقفنا عند الأشباه والنظائر، وانتزعنا رأي ابن حزم انتزاعا من سياقه النظري العام، وسلكنا سبيل المقارنة السطحية، فالتطور النظري لأفكار كل منهما مختلف عن الآخر. فأحدهما، وهو النظام يقول بالطفرة، كحل للخروج من المأزق الذي أداه إليه القول بالجزء الذي يتجزأ، بينما الثاني، الفقيه ابن حزم، ينفي الطفرة اللهم إلا إذا تعلق الأمر بالسرعات القصوى، كسرعة البصر والضوء، حيث هذا الأخير يطفر المسافات ولا يقطعها [995].

2 ـ يذهب الدليل الثاني إلى أنه لا بد أن يلي الجرم من الجرم الذي يليه، جزء ينقطع ذلك الجرم فيه، ومعنى ذلك أن الخلاء موجود بين الجواهر الفردة، لأن تجويز التماس بين الجواهر، يقود الى ضرورة التسليم بانقسام الجواهر الفردة [996].

هته الصعوبة التي يثيرها ابن حزم، منشؤها القول أن الجوهر الفرد مجرد عن الساحة، وهو يوجد بين جواهر مماثلة له، فإذا جوزنا تماس هذه الجواهر، وهو ما يوافق عليه العلاف الذي يرى أن الجزء جائز ان يماس ستة أمثاله تحيط به من جميع جهاته الستة [997]، لم يكن لنا محيص من التسليم بانقسام الجوهر إلى أجزاء، لأن جزء الذي يماس جوهرا، غير جزئه الذي يماس جوهرا آخر.

وقد سبق لأرسطو أن ناقش هته المسألة، مثيرا نفس الاعتراض، وذلك بصدد حديثه عن طبيعة الكم المتصل، خصوصا حينما أكد أن هذا الأخير، غير مركب من نقط، ولا الزمان مركب من آنات، ولا الحركة مركبة من تحريكات، وإلا لم يبق متصلاً. وان افترضنا أنه مركب من نقط، فما الذي يدرينا أن نقطا ما بعينها هي مكوناته، وانها غير قابلة للانقسام. ان كل متصل قابل للانقسام أبدا الى ما ينقسم [998].

وهذه النتيجة، هي ما يحاول الدليل الثاني، اجتنابه. وقد اعتمد كل فلاسفة الإسلام المبطلين للجزء الذي لا يتجزأ، على هذا الالزام الأرسطي وأعادوه [999]. وما تجدر الاشارة إليه، هو أن المتكلمين، أصحاب الجوهر الفرد، ارتبكوا في الموقف الذي يجب أن يتبنى في ممارسة الجواهر

---

(994) أنظر على سبيل المثال ـ د. عبد الرحمن بدوي. مذاهب الاسلاميين. ج 1 / بيروت. 1971. ص 224.

(995) ابن حزم. ـ 5 / ص 65.

(996) نفس. ص 93-94.

(997) أنظر: مقالات الاسلاميين. 1 / ص 303 وما يليها. والحسن بن متويه. التذكرة في احكام الجواهر والاعراض. ص 173.

(998) أنظر: أرسطو ـ الطبيعة. ج 2 ـ المقالة السادسة. 231 ب. 1-15.

(999) أنظر: ابن سينا ـ النجاة. ـ القاهرة. 1331 هـ. ص 166.

لبعضها البعض. وحسب ما أورده الأشعري، في مقالاته، نحن أمام جوانبين، فالعلاف يقول بجواز مماسة الجوهر الواحد ستة أمثاله التي تحيط به. أما غيره من المعتزلة، فمنهم من أنكر الجهة عن الجزء، ومنهم من قال ان له جهة. وسواء قلنا بالمماسة أو نفيناها. فان ذلك لن يحل الاشكال، فالمماسة تؤدي إلى الاتصال، وبالتالي، إلى قابلية الانقسام الى ما لا نهاية. أما الانفصال، أو اللاتماس، فيوقع في مشكل أعوص، ألا وهو ضرورة افتراض الخلاء بين الجواهر الفردة[1000].

في رد ابن حزم على هذا الدليل الثاني، يكتفي بإثبات نهاية جسم ما، لا يمنع من امكان انقسامه إلى ما لا نهاية، فالمتناهي يحتمل التجزيء، أي متجزىء بالقوة إلى ما لا نهاية[1001].

3 ـ لهذا الدليل أهمية كبرى، من حث أنه يثير قضايا كلامية أساسية لها علاقة بقدرة الله، وبخلق العالم، والكيفية التي تم بها الخلق. وهذا الدليل، اعتبره ابن حزم «من أقوى شغبهم»، ومن أقوى الأدلة التي ساقوها، ويمكن تلخيصه في الصيغة التالية: الله هو الذي ألف أجزاء الجسم، فهل يقدر على تفريق أجزائه حتى لا يكون فيها شيء من التأليف، وحتى لا تقبل التجزؤ؟ ان قيل: لا يقدر. كان في ذلك تعجيز له. وان قيل: يقدر. سيكون في ذلك إقرار بالجزء الذي لا يتجزأ.

هذا الدليل، قال به العلاف، فقد جاء في «مقالات الاسلاميين»: «قال أبو الهذيل: إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءاً لا يتجزأ، وإن الجزء الذي لا يتجزأ لا طول له، ولا عرض له، ولا عمق، ولا اجتماع فيه، ولا افتراق، وانه قد يجوز أن يجامع غيره وأن يفارق غيره...»[1002].

وأساس هذا الدليل، نظرية المعتزلة في «الخلق»، والتي يمكن استخراجها من قولهم: إن التأليف عرض يقوم بالجسم، وهذا يعني أن الله خلق أول ما خلق: الأجزاء التي لا تتجزأ متفرقة، ثم ألف بينها الأجسام.

في رده، يبدأ ابن حزم بإظهار فساد السؤال، منتقدا نظرية الجمع والتفريق ومتهما إياها بأنها تخالف النصوص الدينية الصريحة حول الخلق. ويكمن جوهر المشكلة في أن المتكلمين، وخاصة المعتزلة، استدلوا بالشاهد على الغائب. ذلك أنهم لاحظوا أن الانسان في الشاهد، لا يصنع شيئا ما الا بتأليفه من أجزاء أو تركيبه من عناصر، فقاسوا الغائب على ذلك، دون أن ينتبهوا إلى أن عطية الخلق الالهي ليست لا جمعا ولا تأليفا. فالله خلق العالم بأن قال له كن فكان، ولم تكن للعالم أجزاء متفرقة ثم جمعها، ولا كانت مجتمعة وفرقها. ويؤيد ابن حزم رأيه هذا بالآية القائلة: «انما أمرنا إذا أردناه أن نقول له كن فيكون» مؤكدا على أن لفظة شيء، تقع على الجسم وعلى

(1000) يرجع الى بينيس ـ مذهب الذرة عند المسلمين. ص 9-10. والأشعري المقالات. 2 / ص. 4 وما يليها.

(1001) ابن حزم ـ الفصل. 5 / ص 94. وانظر أيضا كتاب الخياط المعتزلي: الانتصار ـ تحقيق ألبير نادر. ـ بيروت. 1957. ص 15 وما يليها.

(1002) الأشعري ـ المقالات. 2 / ص 14.

العرض. ويتحدى ابن حزم المتكلمين بالقول بأن الله قادر على أن يخلق جسماً لا ينقسم، ولكنه لم يخلقه في بنية هذا العالم ولا يخلقه، كما أنه تعالى قادر على أن يخلق عرضاً قائماً بنفسه، ولكنه تعالى لم يخلقه في بنية هذا العالم ولا يخلقه لأنهما مما رتبه الله عز وجل محالا في العقول »[1003]. فوجه الخلاف معهم، لا يقف عند حدود إثبات جزء لا يتجزأ وعدم اثباته، بل يتعداه إلى أنهم يحكمون على الله بالعجز. وبهذا الصدد يوجه الخطاب الى العلاف متهما اياه بأنه يقول بتناهي قدرة الله على قسمة الأجزاء، وهو اتهام سبق لابن الروندي أن وجهه للعلاف[1004].

4 ـ لو كان الجسم قابلاً للإنقسام إلى ما لا نهاية، لكان في الخردلة من الأجزاء التي لا نهاية لها مثل ما في الجبل، أو كان في الخردلتين من الأجزاء ما هو مساوٍ له في الخردلة الواحدة. « قالـوا: أيما أكثر أجزاء الجبل أو أجزاء الخردلة وأيما أكثر أجزاء الخردلة أو أجزاء الخردلتين قالوا فإن قلتم بل أجزاء الخردلتين وأجزاء الجبل صدقتم وأقررتم بتناهي التـجزيء وهو القول بالجزء الذي لا يتجزأ، وأن قلتم ليس أجزاء الجبل أكثر من أجزاء الخردلة ولا أجزاء الخردلتين أكثر من أجزاء الخردلة، كابرتم العيان »[1005].

هذا الدليل، استعمله أحد الذريين المتأخرين، وهو « لوكريس »(99 ق م ـ 54ق . م) في الدفاع عن الجزء الذي لا يتجزأ، فهو يقول: « لو لم يكن للصغر حد ونهاية، لكان أكثر الأجسام صغراً، يتألف من أجزاء لا نهاية لها، لأن لكل نصف نصف، وهذا الأخير ينقسم إلى غير نهاية، فأي فرق إذن، بين جسم كبير وجسم صغير جداً؟ لا فرق. فرغم أن العالم كبير، فان أصغر شيء فيه، به من الأجزاء مثل ما في العالم من أجزاء. ولما كان العقل السليم يرفض مثل هذه النتيجة، فلا بد من التسلم بأن هناك أجساماً لا أجزاء لها، وأنها بطبيعتها أصغر الأشياء، وما دامت هذه الأجسام موجودة، فلا بد من الاعتراف بأن العناصر المؤلفة منها ثابتة وأزلية »[1006].

والملاحظ أن هذا الدليل، أصله، عدم الانتباه إلى الفرق بين الانقسام الذي لا نهاية له في الفعل، وبين الانقسام الذي لا نهاية له في القوة. وهذا ما حاول ابن حزم الإلحاح عليه في رده. يقول: « إن الجبل إذا لم يجزأ والخردلة إذا لم تتجزأ والخردلتان إذا لم تتجزآ، فلا أجزاء لها أصلاً بعد، بل الخردلة جزء واحد والخردلتان كل منهما جزء، فإذا قسمت الخردلة على سبعة أجزاء وقسم الجبل جزئين وقسمت الخردلتان جزئين جزئين فالخردلة الواحدة بيقين أكثر أجزاء من الجبل والخردلتين، لأنها صارت سبعة أجزاء ولم يصر الجبل إلا ستة أجزاء فقط... فصح أنه لا

(1003) الفصل ./5 ص 95.

(1004) الخياط ـ الإنتصار. ص 16 وما يليها.

(1005) الفصل. 5/ ص 96.

(1006) - Lucréce - De La Nature - Trad .A Ernout. paris. 1920. I, 615. p. 26

يقع التجزييء في شيء إلا إذا قسم لا قبل ذلك... وأما من قال أو ظن أن الشيء قبل أن ينقسم وقبل أن يتجزأ أنه منقسم بعد ومتجزيء بعد فوسواس وظن كاذب، لكنه محتمل الانقسام والتجزييء وكل ما قسم وجزيء فكل جزء ظهر منه فهو معدود متناه، وكذلك كل جسم فطوله وعرضه متناهيان بلا شك، والله تعالى قادر على الزيادة فيهما أبداً بلا نهاية، إلا ان كل ما زاده تعالى في ذلك وأخرجه الى حد الفعل فهو متناه »[1007].

5 ـ يستند هذا الدليل إلى الاستدلال بالشاهد على الغائب، كما يقيس العلم الإلهي على العلم البشري. فأصحاب الجزء الذي لا يتجزأ يعتقدون أن الأجزاء متناهية، وغير قابلة للانقسام اللامتناهي، لأن علم الله يحيط بكل شيء، وهو أمر يترتب عنه ضرورة تناهي الأشياء حتى يكون علم الله محيطاً بها. يقول أبو الهذيل، حسب زعم ابن الروندي: « ان لما يقدر الله عليه ويعلمه غاية ينتهي اليها، لا تتجاوزها قدرته ولا يتعداها علمه »[1008].

والغريب في الأمر حقاً، هو أن النظام الذي دافع عن الجزء الذي يتجزأ، وعن لاتناهي قسمة الجسم، نجده في رده على الدهرية والمنانية، ينكر القول بـلاتناهي الزمان والمكان، ويدافع عن تناهي العالم والأشياء[1009]. فالكواكب في نظره لا تخلو من أن تكون متساوية في السرعة وفيما تقطعه أو يكون بعضها أسرع من بعض، فان كانت متساوية في السرعة وفيما تقطعه أو يكون بعضها أسرع من بعض، فان كانت متساوية السرعة، فان ما يقطعه بعضها أقل مما يقطعه جميعها، وإن كان بعضها أسرع من بعض، فان ما دخلته القلة والكثرة متناه، وبهذا تبطل دعوى الدهرية أن الكواكب لم تزل تقطع الفلك منذ الأزل، وأنها بالتالي قطعت ما لانهاية له. وهو نفس الدليل الذي استعمله الغزالي في عدة مناسبات للرد على الفلاسفة[1010].

يرد ابن حزم على هذا الدليل بإظهار فساده. فأصحاب الجوهر الفرد، ينطلقون من مسلمة، يعتبرونها بديهية، تقوم على القول بأن العالم وأشياءه مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ، وأن المخلوقات مركبة منها. فكأن الله خلق، أول ماخلق، الجواهر الفردة التي ألف منها الأجسام. وهذا يعني في نظرهم، أن الأجزاء اللامنقسمـة سابقة على الأشياء. هذا الاعتقاد، هدمه ابن حزم أثناء مناقشته للدليل الثالث. لكن الملاحظ، أن هذا الدليل الخامس يستند إليه، ويستدعيه ضمنياً. كما أن الإشكال الذي يطرحه هذا الأخير، لا يكون إشكالاً حقيقياً، إلا إذا انطلقنا من أن العالم ذرات اجتمعت فكونت أجساماً. أما وأن الخلق الإلهي، ليس لا جمعاً ولا تفريقاً، بل إخراج للأشياء بعد أن لم تكن، فان الموجود حقيقة هو مخلوقات الله على الصورة التي خلقها بها. لذا

(1007) الفصل. 5/ ص 97. وبينيس ـ مذهب الذرة عند المسلمين. ص 13 - 14.

(1008) الخياط ـ الانتصار. ص 16. البغدادي ـ الفرق بين الفرق. 122- 124. مقالات الإسلاميين. 1/ ص 243.

(1009) الخياط ـ الانتصار ص 33 - 34.

(1010) أنظر على سبيل المثال ـ الاقتصاد في الاعتقاد. ص 79 - 80.

فسؤالهم: هل يعلم الله عدد مالا عدد له، هو من قبيل التساؤل عن علم الله بالمعدوم أو بعدد أولاد المرأة العقيم. كما أن سؤالهم: هل يعلم الله عدد الذرات القابلة للانقسام اللامتناهي أو عدد الأجزاء القابلة للتجزؤ باستمرار، فيه عدم تمييز بين الإمكان النظري للانقسام إلى ما لا نهاية، والوجود الفعلي للانهاية إن، ما هو موجود، هو الأجسام المخلوقة من طرف الله، والتي يعلمها غير متجزئة، ويعلمها تحتمل التجزييء، فإذا جزئت علمها حينئذ متجزئة وعلم عدد أجزائها، دون أن نقيس العدد بالنسبة لله، وفي مستوى الغائب، على العدد بالنسبة للإنسان. وفي مستوى الشاهد، فإذا كان ما يطبع هذا الأخير، هو الحصر والمحدودية، فإن الثاني قد لا يصدق عليه ذلك: دون أن يعني هذا أن علم الله لا يحيط بمخلوقاته، وكيفما كان الحال، فاللاتناهي هو لا تناهي بالقوة، لا بالفعل.

تلك كانت دلائل أصحاب الجوهر الفرد، وردود ابن حزم عليها. إنها ردود تريد أن تؤكد عدم صلاحية نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، وعدم امكان اعتمادها في إثبات حدوث العالم لأنه مسلك غير برهاني فبناء حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ، وبأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث، وأن الأجسام محدثة بحدوثه، بناء غير ذي أساس صلد. ولا يصمد أمام ريح الجدل. والدليل على ذلك أن حتى الذين أنكروا وجود الجزء الذي لا يتجزأ أدى بهم هذا إلى حدوث العالم (النظّام مثلاً) أو إلى قدم العالم كما هو الحال بالنسبة للفلاسفة. ردوده تريد أن تؤكد أيضاً أن مسلك إثبات حدوث العالم بإثبات الجزء الذي لا يتجزأ، مسلك غير دين، فالنصوص الدينية التي تحدثت عن الخلق، اكتفت بإظهار أن الخلق ذاته دليل على وجود الخالق، وأن التأمل فيه يقود إلى الإيمان بوجود قوة خلقته وأحدثته.

لنفحص الأدلة البديلة التي ساقها ابن حزم لإثبات حدوث العالم بعد أن لم يكن.

ـ البرهان الأول: دليل التناهي.

النظر في الموجودات والظواهر يقودنا إلى الوقوف على تناهي كل ما هو موجود بما في ذلك الزمان، باعتبار أن الآن هو الحد أو الفارق بين الزمانين، أو على الأصح، الوقتين. «والعالم كله إنما هو أشخاصه ومكانه وأزمانها ومحمولاتها. ليس العالم كله شيئاً غير ما ذكرنا. فالعالم كله متناه»[1011]. وهذا ما تؤكده المشاهدة والحس.

ـ البرهان الثاني: دليل الطبيعة والمقدارية.

يتناول البرهان الأول، تناهي أجزاء العالم، من الناحية الكيفية، أي من حيث هي أجسام وأشياء. أما البرهان الثاني فيتناوله من الناحية الكمية المقدارية. فالله خلق الأشياء وقدرها، وكل شيء عنده بمقدار، فالعالم أشياء محصاة ومحصورة. لكن أساس ذلك الحصر، أن لكل شيء طبيعته، والطبيعة «هي القوة التي في الشيء فتجري بها كيفيات ذلك الشيء على ما هي

(1011) الفصل 10/ ص 15 - 16.

عليه »[1011]وهذا ما يجعل العالم أنواعاً وطبائع محصورة ومحصاة، لكل منها كيفياتها الخاصة.

غير أن هناك شقاً آخر لهذا البرهان، يمكن اعتباره الجسر الرابط بين البرهانين الأول والثاني، يذهب فيه ابن حزم، إلى أن الحصر بالطبيعة والعدد يشمل كل شيء، بما في ذلك الزمان الذي هو مدد متلاحقة فيها الْمَاقبل والْمَابعد، وذلك دليل على تناهي العالم[1012].

ـ البرهان الثالث: دليل قابلية الزيادة.

ما لا نهاية له، لا سبيل إلى الزيادة فيه، لأن معنى الزيادة، هو أن تضيف إلى ذي النهاية شيئاً من جنسه يزيد في عدده أو مساحته أو حجمه... فلو كان الزمان لا أول له، فإن كل الأزمنة اللاحقة المنضافة إليه لن تزيد فيه، إذ سيكون لامتناهياً، واللامتناهي لا يتأثر بالزيادة، وحتى بالنقصان. غير أن فقيهنا، يهتم في هذا الدليل بربط الزمان بالحركة لاثبات تناهيه، فالزمان هو عدد دورات الأفلاك، ولما كان عدد تلك الدورات يزيد باستمرار الزمان، ولما كانت فترات الزمان نسبية، بعضها أطول والآخر أقصر... فإن هذا يعني أن للزمان أبعاضاً. وما يقبل ذلك فهو متناه: انه حركة في المكان، وهذا الأخير متناه. فما مضى من الزمان منذ بدء العالم حتى الآن، ليس كل الزمان، بل ستنضاف إليه أزمنة أخرى، وهذا يعني انه لا متناه[1013].

ـ البرهان الرابع: دليل الإحصاء:

لهذا الدليل علاقة وثيقة بالدليل الثاني، وكذا بالدليل الثالث. بل يمكن اعتباره دليلاً بالخلف مكملاً لهما. وصورته هي التالية: لنفترض أن العالم لا متناه، ولنتخذ هته القضية مصادرة أو مسلمة. سيترتب عن ذلك استحالة إحصائه بالعدد والطبيعة، «وقد تيقنا وقوع العدد والطبيعة في كل ما خلا من العالم حتى بلغا الينا بلا شك، فإذن قد أحصى العدد والطبيعة كل ما خلا من أوائل العالم إلى أن بلغا الينا، فكذلك الإحصاء منا إلى أولية العالم صحيح موجود ضرورة، وإذ ذلك كذلك، فللعالم أول»[1014].

ـ البرهان الخامس: دليل التضايف:

يقوم هذا البرهان على أنه ليس هناك ثان إلا بعد أول، ولا رابع إلا وله ثالث، ولا ثالث إلا وله ثان... وجميع أشياء العالم وأجزائه معدودة، نستطيع أن نعين فيها رابعاً وثالثاً وثانياً، فهي إذن ذات أول[1015].

هذه هي البراهين التي قدمها ابن حزم لاثبات حدوث العالم. طرحها كبديل لأدلة المتكلمين

(1011) الفصل. 1/ ص 15 - 16.

(1012) الفصل. 1/ ص 15 - 16.

(1013) نفس. ص 18.

(1014) نفس. ص 18.

(1015) نفس. ص 18 - 19.

المستندة إلى إثبات الجوهر الفرد. والملاحظ عليها أنها أدلة تريد أن تكون عقلية وشرعية في وقت واحد. وإذا كنا قد حاولنا ألا نبرز أكثر، إلا وجهها العقلي، فإن ذلك لا يعني غياب الأساس الشرعي.

فالبراهين الخمسة أساسها آيات قرآنية، يتخذها ابن حزم مرجعاً في كل ما يثبته مثل: «وكل شيء عنده بمقدار» و «يزيد في الخلق ما يشاء»، و «أحصى كل شيء عدداً». ورغم أنها براهين، اتسمت أحياناً ببعض التعقيد، لضرورات التقسيم والتفريع والجدل، فانها لم تبلغ درجة تعقيد حجج المتكلمين، الذين لم يسلكوا طريق الشرع الحقيقي، ولا طريق العقل الصريح. ومن الخطأ الفادح اعتبارها براهين، كباقي البراهين الكلامية الأخرى، مثلما نجد ذلك لدى بعض الباحثين الميالين إلى الجري وراء الأشباه والنظائر دون الغوص عما تخفيه تلك الأشباه من اختلافات[1016].

ويجمل بنا، بهذا الصدد، أن نثير مسألة تتعلق بقيمة براهين ابن حزم على حدوث العالم. ذلك أن الكندي استعمل براهين مماثلة، مما يرجح أن يكون فقيهنا قد تعرف عليها من خلال احتكاكه بنصوص الكندي التي لم يعد ثمة أدنى شك في معرفته الجيدة بها، معرفة هيأته لأن يخصص رسالة لانتقادها. وهو أمر لا نستبعده. لكننا نتحفظ من الميل إلى القول بالتأثير والتأثر، وربط ابن حزم مباشرة بالكندي واعتباره تابعاً له في هته المسألة.

لقد عالج الكندي مسألة الحدوث في عدد من رسائله، هي بالضبط «رسالة في حدود الأشياء ورسومها» و «رسالة في وحدانية الله وتناهي جرم العالم» و «رسالة في الفاعل الحق الأول التام» و «رسالة في إيضاح تناهي جرم العالم»[1017] واستعمل حججاً وبراهين، جوهرها إثبات تناهي الزمان والأجرام، شبيهة بتلك التي نعثر عليها لدى فقيه قرطبة. غير أن ثمة فوارق هامة يلزم التنبيه إليها، وهي فوارق ترجع إلى اختلاف سياق التوظيف وسياق النظرة.

أن حجج وبراهين ابن حزم على حدوث العالم، هي أساساً براهين شرعية، قاعدتها ومنطلقها آيات قرآنية، أشرنا إليها. حقاً، ان الضرورات الكلامية والجدالية، أضفت عليها صبغة سجالية جدلية، إلا أن هذا لا ينزع عنها صبغتها البيانية الرامية إلى البحث عن دلائل ومرتكزات للقضايا المتعلقة بجليل الكلام، من النص الديني نفسه، دونما أي هاجس توفيقي. وهذا بالذات هو المشكل الذي سقط فيه الكندي الذي استغاث من الرمضاء بالنار، حينما حاول اجتناب مواقف أرسطو في قدم العالم، فخالفه، مرتمياً في آراء متكلمي عصره وموفقاً بينها وبين آراء

(1016) ينطبق هذا، مثلاً، على الباحث الأستاذ د. محمد عاطف العراقي ـ مذاهب فلاسفة المشرق. القاهرة. 1978. ص 58 - 59.

(1017) هته الرسائل منشورة ضمن ـ رسائل الكندي الفلسفية ـ تحقيق عبد الهادي أبو ريدة.

أرسطو. فبقيت تلك المواقف، حول حدوث العالم، لا ترقى إلى مستوى الدليل العقلي، كما لا تحافظ على النقد في صفائه. حقاً، ان حجج الكندي تشابه من الناحية المظهرية، حجج فقيه قرطبة، لكن سياقها كلامي توفيقي، أريد لها أن تَملأ فراغاً وتعوض نقصاً، أحدثته ميولات الكندي التوفيقية، في النص. وهذا ما جعل «صاعد الأندلسي» يتهمها بالخطابية والسوفسطائية [1018]. أما حجج ابن حزم فتعكس محاولة لإضفاء المعقولية على النص نفسه باستخلاص دلائله منه، أي بالبقاء داخل الشرع مع محاولة إعادة تأسيسه عقلياً. انه **المشروع الرشدي في بدايته، والذي كان من بين مراميه، الإستدلال على الشرع بالشرع، والاستدلال عليه أيضاً بالعقل، دون محاولة شق طريق ثالث بينهما لا هو للشرع ولا هو للعقل**.ويتجلى ذلك في أدلة ابن رشد على وجود الله والتي هي أدلة الشرع والعقل معاً[1019]ة

2 ـ الخلق المستمر:

لاحظنا أن نظرية الجزء الذي لا يتجزأ، استثمرت في الاسلام، ومن طرف الأشاعرة بالذات. لأغراض الهية ميتافيزيقية، لا لأغراض طبيعية فيزيقية، كما هو الشأن لدى أصحابها الأوائل. لذا كان الاطار الذي أعطي لها في الفلسفة الاسلامية، هو إثبات القدرة الالهية، وتدخل الله المستمر في احداث العالم والطبيعة من أجل إبقاء الاعراض وحفظ تماسك الأجسام، أي، بكلمة مختصرة، حضور الله وحضور قدرته. والغريب في الأمر، أن حتى الذين ثاروا على الجزء الذي لا يتجزأ، أثبتوا خلق الله المستمر والمتجدد، كالنظام المعتزلي. ولما كان ابن حزم يؤيد ما أسماه «خلق الله عز وجل للعالم في كل وقت وزيادته في كل دقيقة»، رغم أنه ينكر الجوهر الفرد، فقد اعتقد الكثيرون أنه «نظامي» في هته النقطة وغيرها [1020]. وأول من حكى هذا الرأي عن «النظام» هو «ابن الروندي» الذي ذهب إلى أن النظام، كان يزعم أن الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها ويعيدها [1021]. ولقد حكى «البغدادي» هذا الرأي بنصه، فقال: «ومن فضائحه ما حكاه الجاحظ عنه من قوله بتجدد الجواهر والأجسام حالا بعد حال، وأن الله يخلق الدنيا وما فيها في كل حال من غير أن يفنيها» [1022]. ويظهر أن البغدادي يشير إلى ما حكاه الجاحظ عن النظام بقوله: «وكان النظام يزعم أنك إن أبصرت مصباحا قائما الى الصبح، أن الذي رأيته في أول وهلة قد بطل من هذا العالم وظفر من الدهر

(1018) صاعد الأندلسي ـ طبقات الأمم. ص 70-71.

(1019) ـ ابن رشد ـ مناهج الأدلة. ص 150 وما يليها.

(1020) أنظر الفصل. 5 / ص 54-55 . من بين من جمع النظام وابن حزم في خانة واحدة:
يحيى هويدي ـ دراسات في علم الكلام والفلسفة الاسلامية ـ القاهرة. 1979. ص 196.
المرحوم. ع. س. النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام ـ . ج 1 القاهرة 1966 ص 196.

(1021) الخياط ـ الانتصار. ص 44.

(1022) البغدادي ـ الفرق بين الفرق. بيروت. 1977 ص .126.

بشيء ... ثم كذلك الثالث والرابع والتاسع. فأنت إن ظننت أن هذا المصباح ذلك فليس، [ولما] لم يكن في الأول شبه ولا علامة، وقع عندك أن المصباح الذي رأيته مع طلوع الفجر هو الذي رأيته مع غروب الشفق » (1023). فالنص، يشير إلى أنه إذا بقي المصباح مضاء إلى الصباح، فليس المصباح الذي رأيناه عند الغروب هو الذي رأيناه عند الشروق، ولكن المصباح الأول، بقي لحظة ثم وقف وهكذا، ولما كانت أشكال المصابيح غير متفاوتة، ظننا أنهامصباح واحد. وهذا، يعني، حسب الجاحظ، أن النظام كان يقول بتجدد الأشياء لحظة بعد أخرى.

غير أن هناك نصا آخر للنظام، يورده الجاحظ، يقول: «وكان [النظام] يزعم أن نار المصباح لم تأكل شيئا من الدهن ولم تشربه، وأن النار لا تأكل ولا تشرب، ولكن الدهن ينقص على قدر ما يخرج من الدخان والنار الكامنين اللذين كانا فيه، وإذا خرج كل شيء، فهو بطلانه » (1024).

هذا النص، يدل على أن الأشياء، لا تفنى، وإنما تتحول المادة من حالة إلى أخرى، ما دامت نار المصباح لم تأكل شيئا من الدهن ولم تشربه. وأن الدهن ينقص على قدر ما يخرج منه من الدخان والنار الكامنين فيه. والمقابلة بين النصين، تطرح مشكلا عويصاً مفاده: إلى أي حد يصح ما روي عن النظام من قول بالخلق المستمر؟ وألا يمكن اعتبار ما جاء في النصين معا توضيحا لرأيه في الكمون؟ ذلك أن التمعن في النصين معا، وربطهما بالسياق العام لأفكار النظام يقود حتما الى طرح هذين السؤالين. ولا أدل على ذلك من أن الخياط نفسه رد النص الأول الذي قال به ابن الروندي، لأنه نص لم يحكه عن النظام إلا عمرو بن بحر الجاحظ، ولم يوافقه أصحاب النظام على نسبته لهذا الأخير. وهو في الحقيقة نص لا يتفق مع رأي النظام في الكون.

فالمعروف عن النظام قوله بكمون الأعراض وكمون الموجودات. فالأعراض قديمة في الأجسام، غير أنها تكمن وتظهر، فإذا ظهرت الحركة في الجسم كمن السكون والعكس. أما كمون الموجودات فهو ككمون البذرة، التي يختزن فيها النبات قبل أن يظهر (1025).

وهذا يعني أن الله خلق الناس والحيوانات والجماد والنبات في وقت واحد، وأنه لم يتقدم خلق آدم على خلق البشر كلهم، ولا خلق الأمهات على خلق أولادهن، «غير أن الله أكمن بعض الأشياء في بعض، فالتقدم والتأخر انما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها. ومحال عنده في قدرة الله أن **يزيد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئا** (1026).

(1023) ـ الجاحظ ـ الحيوان. القاهرة. 1938. ج 5 / ص 9.

(1024) نفس.

(1025) البغدادي ـ أصول الدين ـ استانبول. 1928. ص 55.

(1026) ـ الخياط ـ الانتصار. ص 44 ـ البغدادي ـ الفرق. ص 127. ـ الشهرستاني ـ الملل والنحل. ـ بيروت. 1975. 2 / ص 56.

ومصدر معرفتنا بقول النظام بتجدد الخلق، علاوة على الجاحظ الذي أنكر عليه أصحابه ما نقله عن أستاذه متهمينه بعدم فهم مقصوده، « ابن الروندي » و « البغدادي ». الأول هيمن عليه هاجس تصيد هفوات المعتزلة و « فضائحهم »، والثاني، تأسى به في خصومته للنظام فضمن كتاب « الفرق » آراء وتعابير مستقاة بالنص من « فضيحة المعتزلة » لابن الروندي. ومما يطعن في كتاب « الفرق » أن صاحبه يرد آراء الفرق ويبطلها، ولم يصحح منها الا آراء الأشاعرة التي استدل على صحتها وحقها، وقد تبعه في ذلك « الاسفرايني » و « الشهر ستاني »[1027].

نستخلص من كل ما سبق. أن قول النظام بالخلق المستمر، رواية مطعون في صحتها، لعدم نزاهة رواتها أولا، ولعدم انسجامها مع المسار العام لأفكار هذا المتكلم المعتزلي. لذا فإن ربط ابن حزم به مباشرة، واعتباره أصلا تأثر به في ذلك، عملية يائسة، ربما أخفت عنا أشياء أخرى، كان الحري ابرازها.

والسؤال الذي سوف نطرحه بهذا الصدد هو: ما حقيقة موقف ابن حزم من هته المسألة، وما طبيعة « خلق الله للعالم في كل وقت »، وإلى أي حد يمكن مماثلته بالخلق المستمر الذي يتحدث عنه الأشاعرة على الخصوص؟

لاحظنا أن الدواعي التي أدت بالأشاعرة الى القول بالخلق المستمر، اعتقادهم في الجزء الذي لا يتجزأ كشرط لاثبات حدوث العالم وحدوث كل ما فيه من جواهر وأعراض، وللتأكيد على قدرة الله المطلقة وتدخله المستمر في العالم. فقد تصور الأشاعرة أن الجسم والمكان والحركة والزمان، وكل الأعراض القائمة بالجسم، أجزاء لا تتجزأ. وهذا يعني أن الأعراض لا تبقى زمنين، وان قدرة الله الخلاقة، وفعاليته الدائمة، تؤلف بين الجواهر، وتخلق الاعراض، ثم تكف عن خلق الأعراض، فتنعدم المخلوقات... فالاعراض تفنى في ثاني وقت من وجودها، ولا تبقى زمنين متعاقبين أبداً. ولما كانت لا تنفك عن الأجسام، والعكس بالعكس، فوجود الأجسام هو الآخر مؤقت، مثلما أن المكان هو الآخر، من حيث هو نقط يفصلها الخلاء، مؤقت، والزمان من حيث هو آنات ولحظات متقطعة، مؤقت. لكن الله يتدخل ليحفظ على الأجسام والأعراض والحركات والزمان تماسكها، ولولا تدخله ذلك لفنيت. والعادة فقط، هي التي تظهر لنا الأشياء واحدة متماسكة والزمان والمكان ممتدين متصلين، وأن ثمة ضرورة بين الأحداث واقترانا بين الأسباب والمسببات، في حين أن الله هو فاعل كل شيء بخلقه المستمر له.

هل يمكن أن ينسجم شيء من هذا القبيل مع السياق العام لتفكير صاحبنا؟ لنتأمل شيئا ما في مفهومه للأعراض، حتى نكون على بينة من حقيقة موقفه.

يثبت ابن حزم وجود الأعراض، خلافا لمنكريها، أمثال هشام بن الحكم الرافضي الذي قال

(1027) أنظر للأول ـ التبصير في الدين ـ نشر محمود الخضيري. ـ القاهرة. 1359 هـ. وتجدر الاشارة إلى أن الأشعري حكى نفس الرأي، وقد نقله عن الجاحظ. ـ المقالات. 2 / ص 47.

بأن الألوان والأصوات أجسام، وأن ليس في العالم إلا جسم[1028].

ويقدم عدة دلائل على وجود الاعراض. منها أننا لم نجد في العالم الا قائماً بنفسه شاغلا لمكان، حاملا لغيره، أو قائماً بغيره لا بنفسه، محمولا في غيره، لا يشغل مكانا، بل يكون في مكان حامله القائم بنفسه. ولا وجود لقسم ثالث زائد. لذا وجب ضرورة أن يكون لكل منها اسم يعبر عنه ليقع التفاهم، فسمي القائم بنفسه الشاغل لمكانه جسما، أما ما لا يقوم بنفسه، فسمي عرضا[1029]. ويستغل فرصة الحديث عن الجسم والعرض، لينتقد القائلين بالجوهر، من المتكلمين الذين يعتبرون هذا الأخير ليس جسما ولا عرضا. ويبدو من انتقاده أن المعني بالأمر هم القائلون بالجوهر الفرد، باعتباره ما تتركب منه الأجسام[1030] مؤكدا أن الجوهر جسم والجسم جوهر، وأن لا داعي للتمييز بين الأشياء وبين مكوناتها أو أجزائها المزعومة. إلا أن ما تجدر الاشارة إليه، أنه يقصد كذلك معنى آخر للفظ جوهر، ظهر على الخصوص مع بعض الفلاسفة المتشبعين بالهرمسية والغنوصية أمثال أبي بكر بن زكريا الرازي الطبيب، الذين تحدثوا عن قدماء أو جواهر خمسة. وقد اكتفى في الجواب بالتذكير بمواقفه في كتابه «نقض كتاب العلم الالهي للرازي»، وبمواقفه المبدئية القائمة على أن ليس في الوجود إلا الخالق وخلقه وأن ليس الخلق الا جواهر [= أجساما] حاملة للأعراض[1031] وألا وسائط بين الخالق والمخلوق. إلا أن ما يجمل لفت النظر إليه، هو أن فقيهنا، في حرصه على مماثلة الجوهر بالجسم، ميزه كذلك بينه وبين الصورة، ولو أنه لم يذكر سياق ذلك التمييز، الا أن العين البصيرة باستطاعتها أن تستشفه.

إن ابن حزم، ينتقد بعض المتكلمين الذين يطلقون لفظ الجوهر على بعض المعاني الأخرى، تأثرا بأرسطو الذي لم يفهموا مراميه ومقاصده. ذلك أن هذا الأخير في إطار تذبذبه بين الافلاطونية، وبين ما يريد أرسطو أن تكون عليه فلسفته، استعمل الجوهر في معان ثلاثة: باعتبار أنه الصورة، وباعتبار أنه الهيولي، وباعتبار أنه المركب منها، أو الجوهر المشخص. ورغم أنه اعتبر الجوهر المشخص كالانسان والفرس... هو الحقيقي الوحيد والمشير الى وجود ذاتي، وأن الجواهر المفردة المشخصة هي الجواهر الأولى وهي الأصول الثابتة الدائمة في عالم التغير، إلا أنه ألح على أن صورة الشيء أو ماهيته، هي كذلك جوهره، وأن المادة نفسها القابلة للكون

(1028) البغدادي ـ كتاب الملل والنحل ـ نشر ألبير نادر. بيروت. 1970. ص 91 ويذهب الفخر الرازي إلى أن هشام، كان يزعم أن الله جسم، وأنه كالسبيكة الصافية أوكالشمع ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ـ تحقيق النشار. بيروت. 1982. ص 64.

(1029) ـ ابن حزم ـ الفصل. 5 / ص 67. الأصول والفروع. القاهرة. 1978. ص 146-147.

(1030) أنظر على سبيل المثال: باب القول في الجوهر ـ كتاب التذكرة في أحكام الجواهر والاعراض لابن متويه. ص 47.

(1031) ـ ابن حزم ـ الفصل. 5 / ص 69-71. الأصول... ص 148.

والفساد والتي تدخل في تركيب الجسم، وإن كانت لا تنفصل عنه إلا نظريا هي أيضا جوهر [1032]. هذا فضلا عما ذهب إليه في كتاب «المقولات» من التمييز بين جواهر أولى هي الجواهر الواقعية المشخصة، كهذا الفرد أو ذاك أو هذا الحجر بعينه... وجواهر ثانية، تكون هي الأنواع الكلية التي تجمع تحتها الجواهر بالمعنى الأول، والأجناس التي تندرج فيها هته الأنواع [1033].

هكذا اكتنف مفهوم أرسطو للجوهر، التعدد والإبهامية، فهو يطلقه على معاني عديدة أدناها الجوهر الواقعي المشخص الفردي وأعلاها الصورة الكلية المجردة، بل أحيانا يطلقه على النفس، يقول: «الجوهر هو كل علة محايثة لوجود الكائنات... كالنفس بالنسبة للحيوان» [1034]. وهذا ما هيأ أرسطو إلى القول بأن الجوهر المادي هو موضوع الفيزياء، ما دام يتضمن الحركة ويقتضيها، أما الجوهر الثابت اللامتحرك (الماهية، الصورة، الجنس والنوع) فهو موضوع علم مخالف، ما دام لا تربطه أية صلة بباقي الأنواع الأخرى من الجواهر العيانية المشخصة [1035].

وحتى نفهم هذا التمييز بين موضوع الفيزياء وموضوع الفلسفة الأولى، نذكر أن أرسطو مال الى القول بأن ثمة بجانب الجواهر الحسية الطبيعية القابلة للكون والفساد، أو السماوية الأثيرية غير القابلة لذلك، جواهر مفارقة للحس، لا تلحق بها الحركة بأي شكل من أشكالها. وهذه الجواهر هي موضوع العلم الالهي الأصيل، وتشتمل أولا على العقول المفارقة التي تحرك الأجرام السماوية، وثانياً على النفس الناطقة التي توجد مفارقة للجسم بعد انحلاله، وثالثاً، الله نفسه الذي يحرك الفلك المحيط ومن خلال سائر الكون، بفعل الشوق أو الرغبة دون أن يتحرك قط [1036]. وهذا هو السبب الذي جعل ابن حزم يرفض بقوة إطلاق لفظ الجوهر على هته المعاني الأخيرة خصوصا الله [1037].

هذا هو الإطار الذي تحرك فيه فقيهنا، فقد اتخذ الأرسطية كنظام معرفي مرجعي، يتحصن به ويحصن به المنقول من هجمات الغنوص، دون أن يهمل العمل على تجاوز مواطن تذبذب الأرسطية والتي كانت مواطن كثيرا ما استغلت من طرف الشراح كمبرر للعودة الى الغنوص أو كدليل على استمرار حضور هذا الأخير في فكر أرسطو الذي لم يقطع كلية مع الافلاطونية سليلة الفيثاغورية.

(1032) Voir. Aristote-Métaphysique. Liv. D, 8. Liv. Z. 1. Trad. J. Tricot. T. 1. Paris. 1981. P. 273 sq. et 347 sq.

(1033) Voir. Aristote-Catégories, V, 2 a, 10-18. et 2 B, 6-30.

(1034) Aristote-Métaphysique. Liv. D, 8. P. 273..

(1035) Aristote-Métaphysique. Liv. L. I. 1069 a 15- B 2. P. 641...

(1036) Aristote-Métaphysique. Liv. L. 1070 a 26. P. 652.

(1037) أنظر مواضع مختلفة من كتابي «الفصل» و«التقريب»...

ففيما يخص لفظ الصورة، يصر فقيهنا على النظر إليها ككيفية تشكل الجواهر، كصورة هذا الانسان الكلية، والتي لا تفارقه ولا يتوهم عاريا منها. أو النظر إليها كهيئات تتعاقب على الشيء حينما ينتقل من التثليث الى التربيع...[1038]. أما فيما يخص لفظ الهيولي، فلا يميز بينه وبين الجسم. الهيولي هو الجسم الحامل لأعراضه «وانما أفردته الأوائل بهذا الاسم إذ تكلموا عليه مفردا في الكلام عليه عن سائر أعراضه كلها من الصورة وغيرها مفصولاً... عن أعراضه وان كان لا سبيل إلى أن يوجد خاليا من أعراضه ولا متعريا منها أصلاً... كما أن الانسان الكلي وجميع الأجناس والأنواع ليس شيء منها غير أشخاصه فقط فهي الأجسام بأعيانها...»[1039].

وينتقد من يسمي الله جوهراً لأن هذا يوقع في التجسيم، ذلك أن الجوهر بالعربية يعني الجسم. كما أن الجوهر حامل للأعراض ولا ينفك عنها، ولو كان الله جوهراً لكان حاملاً للأعراض وبالتالي مركباً. «فليس لهم أن يتسوروا على اللغة العربية فيصرفوها عن موضعها»[1040].

وقصد التصدي لميتافيزيقا النفس وللغنوص، سيعتبر النفس جسماً مصرفاً للجسد. غير أنها ليست جسماً قابلاً للفساد كباقي الأجسام الأخرى المكونة من العناصر الأربعة، بل هي جسم أثيري. وينتقد بهذا الصدد رأي العلاف والباقلاني اللذين يعتقدان أن النفس والحياة عرضان[1041]، إذ لو كانت كذلك، لبدلها الإنسان آلاف المرات في اليوم، لأن العرض حسبها لا يبقى زمنين بل يتجدد ويفنى.

أما بخصوص الاعتراضات التي قد تثار على اعتبار النفس جسماً، والتي مفادها أنها لو كانت كذلك، لزادت الجسم ثقلاً بفعل جسميتها، فيستند ابن حزم إلى ما جاءت به الفيزياء الأرسطية حول العنصر الخامس وطبيعته: مثل الخفة وعدم الوزن واللطف ومداخلة الأجسام ومشاكلتها، وعدم الكون والفساد، خلاف الأجسام الأرضية المنكدرة، هذا فضلاً عن أن الحركة الكاملة، لا هي جسم هوائي أو ناري ولا جسم ثقيل ترابي ومائي يتجه إلى أسفل، «بل هي جسم علوي فلكي أخف من الهواء وأطلب للعلو، فهي تخفف الجسد إذا كانت فيه»[1042].

من صفات النفس أيضاً أنها حية وعاقلة وذاكرة ومميزة وحية. أما الحرارة واليبوسة والبرودة والرطوبة، أو ماسماه جالينوس بالمزاج المتولد من تركيب أخلاط الجسد أو الكيفيات الأربع، فانها لا تصدق إلا على الأجسام الأرضية أجسام عالم ما تحت القمر، دون أن يعني ذلك غياب

(1038) ابن حزم ـ الفصل. 5 / ص 71 . ـ الأصول والفروع. ص 150.

(1039) نفس.5/ ص 73. ـ نفس. ص 151.

(1040) الفصل. 5/ ص 73.

(1041) بالنسبة للعلاف أنظر: الأشعري ـ مقالات الإسلاميين.2/ ص30.

(1042) الفصل 9 - 5/ ص 79.

كل تأثير لهته الكيفيات في النفس. فهو يرد على جالينوس الذي اعتبر أن النفس « مزاج مجتمع متولد من تركيب أخلاط الجسد » بالقول: « وأما قول من قال أنها مزاج كما قال جالينوس(...) فان العناصر الأربعة التي منها تركب الجسد وهي التراب والماء والهواء والنار، فإنها كلها موات بطبعها ومن الباطل الممتنع والمحال الدي لا يجوز البتة أن يجتمع موات وموات وموات وموات فيقوم منها حي وكذلك محال أن تجتمع بوارد فيقوم منها حار. فبطل أن تكون النفس مزاجا »(1043).

والنفس تقبل الاستحالة والتغير في أعراضها وهي العلم والجهل والفضائل والرذائل واللذة والألم، أما هي فليست تستحيل، لأنها ليست عرضاً كما يدعي العلاف والباقلاني(1044).

أما العقل، فيعتبره ابن حزم، عرضاً محمولاً في النفس، لأنه يقبل الأشد والأضعف كما يقبل الضد وهو الحمق. وإذا كانت الجواهر لا تقبل ذلك(1045) ولا ينسحب عليها التضاد ولا الزيادة أو النقصان، فان العقل ليس جوهراً، بل هو عرض. ويعني تمييز الأشياء واستعمال الفضائل. والجسم يتصل بالنفس على سبيل المجاورة، لأنها معاً جسمان، والجسمان لا يتداخلان. بينما العرض والعرض أو الجسم والعرض يتداخلان(1046). وهو هنا يؤكد قول أرسطو « أن النفس والجسد جوهران متباينان »(1047). ويخالف رأي النظام الذي يذهب إلى أن الروح مداخل للجسم أو أن النفس مداخلة للبدن على سبيل المشابكة(1048).

والملاحظ هنا أن ابن حزم، يتابع الكثير من مواقف وحجج أرسطو حول النفس وطبيعتها(1049)، وهي حجج ومواقف ناهضت في أغلب الأحيان التصور الأفلاطوني والفيثاغوري للنفس، والذي هو تصور مشبع بالهرمسية والغنوصية. وهذا ما يبرر لنا كون ابن حزم لا يكتفي باظهار بطلان أفكار من يناقشهم، بل يصحح أحياناً مواقفهم حول بعض الآراء الأرسطية التي يتخذونها سنداً: فتذبذب هته الأخيرة، جعلهم يعثرون فيها على كل ما يريدون العثور عليه. مثال ذلك أن البعض يعتمد في إنكار الجسمية عن النفس، على أرسطو حينما قال أنهاجوهر أثيري ويرد عليهم ابن حزم « ولم يقل أرسطو أن النفس ليست جسماً على ما ظنه أهل الجهل، وإنما نفى أن تكون جسماً كدراً، وهو الذي لا يليق بكل ذي علم سواه، ثم لو صح أنه قالها، لكانت وهلة

(1043) الفصل.5/ ص 74- 75.

(1044) نفس. ص 83.

(1045) وهذا رأي أرسطوا أنظر: Catégorie, V, 3 B, 24 -32. et v, 3 B. 32 - 4 a 9.

(1046) الفصل. 5/ ص 86.

(1047) - Aristote - De Anima. II. 412 B, 5;

(1048) الأشعري2/ ص.25- 31.

(1049) أنظر مناقشة أرسطو لحجج أفلاطون الواردة في محاورة « فيدون » والمستلهمة من فيثاغورس في Aristote - De Anima. I, 406 B , 23.

ودعوى لا برهـان عليهـا وخطأ لا يجب اتبـاعـه عليـه (...) فكيـف ومـا صـح قـط أنـه قاله.»[1050].ومزيداً منه في إبراز الحدود الفاصلة بين ما هو للعلم وما هو للغنوص، في هته النقطة بالذات، يؤكد أن الاعتقاد في لا جسمية النفس، وفي أنها جوهر لا مادي، قال به «من ذهب إلى **أنها هي الخالقة لما دون الله تعالى** على ما ذهب إليه **بعض الصابئين**»[1051].

وربما أتضح لنا، بهذه المناسبة، مدلول رجوع فقيهنا إلى أرسطو. أن الغاية في ذلك، هي الرجوع إلى العلم، باعتبار أن أرسطو والأرسطية مثّلا العلم السائد، فالرجوع إليه، يعني البحث عن دليل آخر يدعم ماجاء في النص الديني، يعني الرجوع إلى المعقول قصد دعم المنقول بغية التصدي للغنوص. لكننا نؤكد، أننا نقصد هنا بالعلم، العلم في معناه التاريخي، لا في معناه الوضعي، أي مرحلة كانت تمثل العلم، ثم تحولت بعد تطور هذا الأخير لتصبح مرحلة سابقة على العلم.

فعلاوة هنا على العامل التاريخي ـ الحضاري ـ الإيديلوجي، الذي سبق أن أشرنا إليه في بداية الفصل السابق، والذي جعل فقيهنا يسدد ضرباته للغنوص، ثمة اعتبار آخر، ظرفي، يتمثل في أن معالجة ابن حزم لموضوع الحب في كتاب «طوق الحمامة»، جعلته يواجه بمواقف كلها تنتمي الى الأفلاطونية أو تدعي الانتماء إليها. ففيما يتعلق بماهية الحب، واجه آراء محمد بن داود التي تستعيد ما ورد في «المأدبة» لافلاطون[1052].كماواجه آراء محمد بن زكريا الرازي الطبيب لقوله بوجود جواهر غير أجسام، وأن النفس جوهر لا جسم، وأنها قابلة للتناسخ[1053]. لهذا كانت الأفلاطونية تمثل في عينه، الفلسفة ـ الأسطورة، أو الفكر قبل ـ العلمي الذي ينبغي التصدي له انطلاقاً من النص أولاً، ثم من العلم ثانياً: أي من أرسطو. فـاللجوء إلى أرسطو، كان بنية البحث عن سند لمواجهة الفيثاغورية والأورفية والصابئة المرتدية رداء أفلاطونياً أو أفلوطينياً أحياناً.

والاعتبار الثاني، لا يفترق في حقيقة أمره عن الأول، وما تميزنا له عنه إلا لإرادة الوضوح.

وقد كنا مضطرين إلى الإسهاب في هته النقطة، لنذكر بالسياق العام لأفكار فقيهنا، والذي يجب داخله مناقشة مفهومه وتصوره الخاص لخلق الله للعالم في كل وقت.

(1050) الفصل.5/ ص 91.

(1051) نفس. ولا نتفق بهذا الصدد مع ما يذهب إليه الباحث المحترم: فهمي جدعان الذي يعتبر مصدر رأي ابن حزم رواقياً.

F.Jadaane - Linfluence du Stoicisme sur la pensée musulmane. Beyrouth. 1968. p. 151.

(1052) محمد بن داود الظاهري(255- 297هـ.) ألف كتاب الزهرة. نشر لويس ينكل وابراهيم طوقان قسماً منه. بيروت. 1932. أما عن آراء أفلاطون التي استلهمها أنظر:

Platon. le Banquet - Trad. E. Chambry. paris. 1964. p. 45.

(1053) أنظر ـ ابن حزم ـ الفصل.1./ ص90 وما يليها. والأصول والفروع ص 318 - 321.

أول ما يلزمنا التنبيه عليه، هو أن ابن حزم لم يكن واثقاً تمام الوثوق من نسبة نظرية الخلق المستمر إلى «النظام»، فهو يبدأ حديثه عن ذلك بعبارة «ذكر عن النظام...» وهذا يعني أنه يناقش المسألة معزولة عن سياقها. أو على الأقل. يتناولها، لا على أنها إحدى النتائج المترتبة عن القول بالجوهر الفرد، فالنظام أنكره، مثلما أنكر القول بالخلق المستمر، وإلا ناقض ذلك نظريته في الكون: بل على أنها رأي قائم بالذات وجدير بالمناقشة والمدارسة، لأن ثمة آيات تتحدث عن إنشاء الله للخلق واستئنافه له، دون افنائه أو إعدامه، كما يدعي الأشاعرة. ولأن ثمة قضية كلامية هامة اختلف حولها المتكلمون، وهي: هل خلق الله للشيء هو المخلوق نفسه أم غيره؟[1054].

فقد اعتقد أبو الهذيل العلاف أن خلق الشيء، بمعنى تكوينه، غير الشيء، أما النظام، فقد ذهب إلى أن الخلق هو الشيء المخلوق، وكذلك الابتداء هو المبتدأ، والإعادة هي المعاد... ووافقه في ذلك الجبائي.

والجدير بالملاحظة أن فقيهنا يقول هو الآخر بأن خلق الله تعالى للشيء هو المخلوق نفسه، انطلاقاً من اعتبارات خاصة به، هي في غالبها اعتبارات نصية بيانية. فالله سمى جميع مخلوقاته خلقاً، وهذا برهان كاف، يضاف إليه برهان قاطع هو قول الله تعالى «خلق كل شيء فقدره تقديراً». وهذا يعني بوضوح أن خلق الله للشيء هو المخلوق، «فصح يقينا أنه لا واسطة بين الله تعالى وبين ما خلق ولا ثالث في الوجود غير الخالق والمخلوق...»[1055].

واضح إذن، أننا في سياق مغاير لذلك الذي أفرز نظرية الخلق المستمر الأشعرية. ومما يزيد ذلك تأكيداً، أن ابن حزم في معالجته لمسألة خلق الله للعالم في كل وقت وزيادته في كل دقيقة، يبني موقفه على رأيه السابق، القائل بأن خلق الله للشيء هو الشيء. ومن هذا الجانب، يعتبر ما ذكر عن النظام «أنه قال أن الله تعالى يخلق كل ما خلق في وقت واحد **دون أن يعدمه**» صحيحاً «لإننا إذا أثبتنا أن خلق الشيء هو الشيء نفسه، فخلق الله تعالى قائم في كل موجود أبداً ما دام ذلك الموجود موجوداً»[1056]. ويبدو من هته العبارة، أن المقصود، ليس الخلق المستمر، بل هو أن كل المخلوقات، تحمل علامة الخلق الإلهي لها وتكون شاهدة على عظمته.

هذا تأويل، وكل تأويل خيانة للمؤوّل، ولا أدل على هذا، من أن ثمة صعوبات تقف أمامه. منها أن ابن حزم، يؤكد في فقرة موالية، على أن **الخلق هو الإيجاد، وأن الله موجد لكل موجود أبداً مادام موجوداً، وان لم يفنه قبل ذلك**. بل ما هو أكثر من ذلك، أن فقيهنا يرى أن الله في كل حين «يحيل أحوال مخلوقاته، فهو خلق جديد، والله تعالى يخلق في كل حين

(1054) أنظر ـ الأشعري ـ المقالات. 2/ ص 51 - 52.وابن حزم ا الفصل.5/ ص 40- 41.

(1055) ابن حزم ـ الفصل. 5/ ص 40.

(1056) نفس. ص 55.

خلقاً مستأنفاً دون أن يفنيه». غير أن معنى الإستحالة هنا أو الإحالة، ليس هو الإفناء أو الإعدام، بشهادة ابن حزم نفسه، وإن حاولنا البحث عنه فلن نجده إلا في نفس الموضع، حيث يقول: «وصح البرهان بأن الله تعالى خلق التراب والماء الذي يتغذى آدم وبنوه بما استحال عنهما وصارت فيه دماء وأحاله الله تعالى منياً فثبت بهذا يقيناً أن جميع أجساد الحيوان والنوامي كلها متفرقة ثم جمعها الله تعالى فقام منها الحيوان والنوامي»[1057] وهذا معنى الآية «ثم أنشأناه خلقاً آخر».

لذا فالخلق الجديد أو المستأنف يعني في هذا السياق، الحضور الإلهي والعناية الإلهية المستمرة والتي تجعل الكون ومخلوقاته، في حاجة باستمرار إلى موجد له، لا لأنها لا تبقى زمنين، فالله يستأنف الوجود دون أن يفنيه،بل لأن ثمة نظاماً دقيقاً تسير عليه الطبيعة وتطوراً مطرداً تخضع له مخلوقاتها، وكل ذلك يتطلب إيجاداً واستئنافاً وعناية خالقة.

لا علاقة بين هذا المفهوم الحزمي للخلق المتجدد المستأنف، وبين الخلق المستمر الأشعري. المبنى على مفهوم ذري للطبيعة، يقول بانفصال الأشياء عن بعضها البعض محطماً كل رابطة سببية، بغية عدم المس بقدرة وارادة الله المطلقة التي تعمل في جميع الأشياء على نحو مباشر. ذلك أن فقيه قرطبة، يؤكد على صفة الاستمرار في الطبيعة، لأنها طبائع خلقها الله وأكمنها في الأشياء، مما جعل هته الأخيرة لا تقبل التبديل والتغيير إلا بإرادته، خلافاً للأشعرية التي أنكرت ذلك ونفت السببية، ووجود الصفات الثابتة في الأشياء[1058].

«ذهبت الأشعرية إلى إنكار الطبائع جملة وقالوا ليس في النار حر ولا في الثلج برد ولا في العالم طبيعة أصلاً، وقالوا إنما حدث حر النار جملة وبرد الثلج عند الملامسة، ولا في الخمر طبيعة إسكار، ولا في مني قوة يحدث بها حيوان ولكن الله عز وجل يخلق منه ما يشاء، وقد كان ممكناً أن يحدث من مني الرجال جملاً ومن مني الحمار إنساناً ومن زريعة الكزبر نخلاً»[1059].

ويكتفي ابن حزم في رده عليهم بالتذكير بأن اللغة التي نزل بها القرآن تبطل هذا القول: ففيها ذكر للطبيعة والخليقة والسليقة والبحيرة والغريزة والسجية والسيمة والجبلة، وهي جميعاً تعني الخصلة القارة والمستمرة. أو «**قوة في الشيء يوجد بها على ما هو عليه**»[1060].

وهذه القوى أو الطبائع مخلوقة من طرف الله الذي رتب الطبيعة ترتيباً يمنع من عدم اطراد الأشياء واقتران أحداثها الضروري: كقدرة الإنسان على التصرف في العلوم والصناعات، وطبيعة البر أن لا ينبت شعيراً ولا جوزاً... والصفات نفسها، علامة من علامات الطبائع. فمنها ما هو

(1057) نفس.
(1058) نفس. 5/ ص 16.
(1059) نفس. ص 14- 15.
(1060) نفس. ص 15.

ذاتي في المحمول، لا يتوهم زواله إلا بفساد الحامل كصفة الخمر أنه مسكر والنار أنها محرقـة... «وهكذا كل شيء له صفة ذاتية، فهذه هي الطبيعة»[1061]. فكل ما في العالم، مما قد رتبـه الله ترتيباً، فلا يتبدل إذن، كما أن الله أوقع كل اسم على مسماه، فلا يجوز أن يوقع اسم من تلك الأسماء على غير مسماه الذي أوقعه الله عليه إذ سيكون «تبديلاً لكلمات الله» لذا «وجب أن كل في العالم مما قد رتبه الله على ما هو عليه من فصوله الذاتية وأنواعه وأجناسه فلا يتبدل شيء منه قطعاً إلا حيث قام البرهان على تبدله، وليس ذلك إلا على أحد وجهين: إما استحالة معهودة جارية على رتبة واحدة وعلى ما بنى الله تعالى عليه العالم من استحالة المني حيواناً والنوي والبزور شجرة ونباتاً وسائر الاستحالات المعهودات. وإما استحالة لم تعهد قط ولا بنى الله تعالى العالم عليها. ولذلك قد صح للأنبياء عليهم السلام شواهد لهم على صحة نبوتهم»[1062].

نستطيع القول إذن: لا يمكن أن يجتمع القول بالخلق المستمر في معناه الذري الأشعري المنكر للسببية وللطبائع، مع القول بالسببية والطبائع والاستمرار في الطبيعة ونفي الجزء الذي لا يتجزأ. وهذا ما استوجب البحث لمفهوم «الخلق في كل وقت والزيادة فيه في كل دقيقة» عن معناه داخل النسق الفكري الحزمي ذاته، لا خارجه. وما ينبغي أن نلفت النظر إليه هنا، هو أنه، علاوة على ما أشرنا إليه من عدم انسجام فكرة الخلق المستمر لدى النظام مع قوله بالكمون، فاننا نؤكد على أنها فكرة تتطلب أساساً سابقاً، وهو إنكار العلية والطبائع، وهو ما قد لا نجده لدى النظام، فحسب ما جاء في «كتاب الانتصار» للخياط المعتزلي» أن النظام كان يرى «أنه محال أن يعمل الجوهر ما ليس في طباعه عمله وأن يستفعله خالقه ما ليس في جوهره فعله»[1063] لكن هل يرقى هذا الاعتقاد، حقاً، إلى مستوى اثبات الطبائع فعلاً واثبات الارتباط الضروري بين الأشياء؟ إن كان الجواب بنعم، فما موقع القول بالكمون من فكره؟ ذلك أن القول بالطبائع شيء، والقول بالكمون شيء آخر. وهذا ما أثبته فقيهنا، ابن حزم، في مناقشته لرأي كل من «النظام»، صاحب النظرية، ورأى «ضرار بن عمرو» مبطلها[1064].

أوردنا سابقاً، نصاً لابن الروندي، يحكي فيه عن النظام، أنه كان يقول بالكمون. ويعني هذا اللفظ، أن الله خلق كل ما خلق، في وقت واحد، دون تقديم أو تأخير، لكن مصدر ما نراه من تقدم آدم على باقي البشر، أو تأخر الأولاد عن أمهاتهن، هو أن الله أكمن بعض الأشياء في بعض، فالتقدم والتأخر، إنما يقع في ظهورها من أماكنها دون خلقها واختراعها. ومحال عنـده أن يزيد الله في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً. وهو نص، قلنا، انه يدل صراحة على أن النظام كان يقول بالكمون وبخلق العالم مرة واحدة، من تقديم وتأخير في ظهور المخلوقات. وتتفق جل الكتب القديمة المؤرخة للفرق ولمقالاتها حـول هـذا، كما أن مـرجعهـا، هـو مـا كتبـه «ابـن

(1061) نفس. ص 16.
(1062) الفصل. 5/ ص 2-3.
(1063) الخياط. - الانتصار. ص 41. وكذلك:
(1064) A.Nader-Le Système philosophique des Mu tazila.-Beyrouth. 1956. P. 192.

الروندي». فالبغدادي، والشهرستاني يعتمدان عليه، كما أن الأشعري، حكى في مقالاته عن النظام وغيره، أنهم كانوا يقولون بالكمون، ككمون الزيت في الزيتون، والدهن في السمسم، والنار في الحجر [1065].

ومما يؤكد قول النظام بذلك، أن الخياط، المناصر للنظام والمدافع عنه ضد تهجمات «ابن الروندي»، لم يكذب هذا الأخير، بل اكتفى فقط، بالتحفظ من قوله «ومحال عنده [النظام] في قدرة الله أن يزيد في الخلق شيئاً أو ينقص منه شيئاً». مصرحاً بما يدل على أن النظام قال بخلق العالم مرة واحدة، وذلك بالقول: «وهذا كذب على ابراهيم، والمعروف من قول ابراهيم، أن الله جل ذكره كان يقدر أن يخلق أمثال الدنيا وأمثال أمثالها لا الى غاية ولا نهاية». ويكتفي الخياط كذلك في رده على «ابن الروندي»، فـي اتهامه للنظام بالقول: «ان الله خلقكم يوم خلق آدم»، وبالتأكيد بأن هذا لا يخالف ما جاء على لسان النبي من «أن الله مسح ظهر آدم وأخرج ذريته منه في صورة الذر...» [1066].

وقد أكد الجاحظ، أن النظام، كان يقول بالكمون الجزئي، لا الكلي. فهو يحكي عنه أن الزفت يستخرج من شجر الأرز، والقطران من الصنوبر. وقد أسهب الجاحظ في هذا الجانب بالذات، فتحدث عن كمون النار... مبيناً أن النظام كان يرى أن لكل نوع من الأشياء نوع يستخرج منها، فالعيدان تخرج نيرانها بـالاحتكـاك، واللبن يخرج زبـده بـالمخـض،... يقـول الجاحظ: «وكان يقول: من الدليل على أن النار كامنة في الحطب أن الحطب يحرق بمقدار من الاحراق، ويمنع الحطب أن يخرج جميع ما فيه من النيران، فيجعل فحماً، فمتى أحببت أن تستخرج الباقي من النار استخرجته، فترى النار عند ذلك يكون لها لهيب دون الضرام، فمتى أخرجت تلك النار الباقية ثم أوقدت عليها ألف عام لم تستوقد» [1067].

ولو تأملنا ملياً في هذا التمييز الذي يورده الجاحظ، بين قول النظام بالكمون الجزئي وقوله بالكمون الكلي، للاحظنا العلاقة الوثيقة بينهما: **إنها علاقة الجمع بين الشاهد والغائب والمماثلة بينهما**. وسواء ذهبنا الى أن الأصل هو القول بالكمون الكلي، وأن القول بالكمون الجزئي، جاء على سبيل الاستدلال بالشاهد وبما يجري في المشاهد على الغائب، أو اعتقـدنا أن الأصل هو القول بالكمون الجزئي، وأن القول بالكمون الكلي، جاء كنتيجة «ميتافيزيقية» له، فإننا أمام عطية واحدة أساسها: **التسوية والمماثلة بين عالمين: عالم الغيب وعالم الشهادة**. وهي تسوية استغلت فيها «الفيزياء» أو الطبيعيات الرواقية» وربما كان أظهر ما تبدو آثار فلسفة الرواق في نظريات علم الكلام، وخاصة عند كثيرين من شيوخ المعتزلة كالنظام وتلميذه الجاحظ وهشام بن

(1065) البغدادي ـ الفرق. ص 124- أصول الدين. ص 55. الشهرستاني ـ الملل والنحل.1/ ص 56.

(1066) الأشعري ـ المقالات. 2/ ص 23-24. الخياط ـ الانتصار. ص 44

(1067) الجاحظ ـ كتاب الحيوان ـ ج 5/ ص 18. وكذلك. ص 19.

الحكم، وان كنا نجد هنا وهناك آراء قريبة من الآراء الرواقية عند بعض الأشعرية كالباقلاني والجويني »[1068]. ورغم ما أبداه بعض الدارسين المحترمين من حماس لإزالة تهمة التأثر بالرواقية، في القول بالكمون، عن النظام[1069] ولمحاولة البحث لها عن أصل داخل الاسلام نفسه، فإن ما هو من قبيل المؤكد، أن مفهومي « المداخلة » و« الكمون » مفهومان مركزيان في « الطبيعيات » الرواقية، ويعرف هذا الأخير منها أيضاً بأسم « العلة البذرية ».

وإذا كان الشهرستاني قد أكد أن النظام في تبنيه لنظرية الكمون الجزئي والكلي قد « أكثر ميله أبداً الى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الالهيين »[1070]. فإن المقصود بالطبيعيين، ليس الفلاسفة السابقين على سقراط فحسب بل أصحاب الرواق أيضاً. فقد ذهب هؤلاء الأخيرون الى أن الكون بأجمعه هو تطور العقل الكامن فيه، الذي هو البذرة الأصلية للأشياء، وهذا ما يجعله في خلق وظهور مستمر ومتدرج. وقد صرح النظام « بالمداخلة » وهي أن كل شيء قد يداخل ضده وخلافه، واعتقد أن الخفيف قد يداخل الثقيل، ورب خفيف أقل كيلا من ثقيل وأكثر قوة منه، فإذا داخله شغله ».

ويعرف الأشعري المداخلة بأنها « أن يكون حيز أحد الجسمين حيز الآخر، وأن يكون أحد الشيئين في الآخر »[1071]. ويتفق هذا مع مبدأ الرواقيين في المداخلة القائل بأن الأشياء الممتزجة، يداخل بعضها الآخر دون أن تفقد خواصها. وبالرجوع الى ما أورده الجاحظ، يتبين لنا إصرار النظام على القول بأن احتراق المحروقات كالثوب والحطب والقطن، انما هو خروج نيرانه منه، وليس أن ناراً جاءت من مكان فعملت الاحراق في الحطب، فالنار الكامنة في الحطب، لم تكن تقوى على نفي ضدها عنها، فلما اتصلت بنار أخرى واستمدت منها، ازدادتا قوة على نفي المانع الذي يمنعها من الاحتراق ومن الظهور. وبعد الظهور، يتجفف الحطب ويذبل.

وعليه، فإن الحرارة التي تصيب الانسان في الحمام نابعة في أكثرها من ذاته التي انطلق الحر الكامن فيها حينما التقى بحر الحمام...[1072].

وابن حزم، في مناقشته لهته الآراء يخصص لها فصلاً مقتضباً، لكنه غني بالملاحظات والانتقادات. فبعد أن عرف المداخلة بالقول: « ومعنى هذه اللفظة أن الجسمين يتداخلان فيكونان جميعاً في مكان واحد »[1073] شرع في بيان فساد ذلك، مؤكداً على أن كل جسم له

(1068) د. عثمان أمين - الفلسفة الرواقية - القاهرة. 1959. ص 295-296

(1069) د. عبد الهادي أبو ريدة - ابراهيم بن سيار النظام - القاهرة. 1946. ص 140-157.

(1070) الملل والنحل. 1/ ص 56 و

-F.Jadaane-L'influence du Stoïcisme...P. 140.

(1071) الأشعري - المقالات. 2/ ص 23.

(1072) أنظر - الجاحظ - الحيوان. 5/ ص 34-40 و 10-23 و 92-93.

(1073) الفصل. 5/ ص 60.

مساحة، أي له مكان خاص به على قدر مساحته، وكلما زيد عليه جسم آخر كلما اقتضى ذلك زيادة مكان من أجل مساحة الجسم الزائدة. ويتهم أصحاب المداخلة، بأنهم لا يميزون بين ما يحدث في الأجسام المتخلخلة المائعة عند امتزاجها، وبين الأجسام غير المتخلخلة، أي الأجسام المكتنزة، عند اختلاطها كذلك. ففي الأولى توجد ثقب وخروق صغيرة مملؤة هواء، فإذا صب عليها مائع، ملأ تلك الخروق واحتل مكان الهواء بإخراجه ومكاناً آخر زائداً عليه، وذلك مثلما يحدث عندما نصب ماء على التراب أو الرمل. أما في الثانية، كما هو الحال في صبنا ماء على ماء أو دهن على دهن أو هذا الأخير على ماء.... فإن كلا منهما يحتفظ بمساحته. وهذا يعني «أن الجسم انما يكون في الجسم على سبيل المجاورة كل واحد في حيز غير حيز الآخر»[1074]. وهذا الانتقاد رغم بساطته، يحيلنا الى مشكلة تاريخية بين أرسطو وأصحاب الرواق فيما بعد، وهي مشكلة لها علاقة قريبة بتصور المكان لدى كل منهما. فانطلاقاً من مبدأ المداخلة أو التمازج بين الأجسام، اعتقد الرواقيون أن حيزا أحد الجسمين يغدو حيز الآخر،[1075]، وهو اعتقاد مخالف لما قال به أرسطو الذي ذهب إلى أن لكل عنصر أو جسم حيزه الخاص به، رغم امتزاجها أو التقائها، فالحيز هو ما يحتوى المتمكن فيه، لذا كان من الضروري أن يتسع ويزداد بازدياد المتمكن[1076]، مما يمنع احتواء متمكنين في حيز واحد.

وابن حزم، في انتقاده للمداخلة، يستعيد نفس الاحتجاج الأرسطي، مؤكداً على أن الجسم إنما يكون في الجسم على سبيل المجاورة، كل واحد في حيز غير حيز الآخر، ولا تكون المداخلة، الا بين الاعراض والأجسام وبين الاعراض والاعراض، لأن العرض لا يشغل مكاناً خاصاً به فمكانه هو الجسم نفسه المحمول عليه والحامل له. فالجسم الواحد تجتمع فيه اعراض كثيرة كاللون والطعم والرائحة والحرارة... كما أن الاعراض تتداخل فيما بينها فجميع الصفات السابقة ملتحمة متشابكة. «ولا يمكن أن يكون جسم واحد في مكانين ولا جسمان في مكان واحد»[1077].

ويتحدث ابن حزم عن ثلاث كيفيات تتم بها المجاورة بين الجسمين:

1 ـ أن يخلع أحد الجسمين كيفياته ويلبس كيفية الآخر كنقطة خمر رميت في خابية ماء، فإن الخمر يفقد خصائصه ويصير مغلوباً، فيكتسب خصائص الغالب الذي يسلبه المغلوب كيفياته ويذهبها عنه. وهو ما يسمى **بالاستحالة.**

2 ـ أن يخلع كل واحد من الجسمين كيفياته، ويلبسا معاً كيفيات نفسه الذاتية والغيرية. كما

(1074) نفس. ص 61.

(1075) Bréhier-La théorie des Incerporels.-Paris. 1928. P. 42-44.

(1076) أرسطو ـ الطبيعة ـ المقالة الرابعة. 208 ب.

(1077) الفصل. 5/ ص 62.

يحدث للدقيق إذا امتزج بالماء.... وهو ما يدعى **بالامتزاج**.

3 ـ أن يحتفظ كل منها بكيفياته الخاصة، كالزيت اذا أضيف الى الماء، أو البحر الى الحجر... [1078].

أما عن الكمون، فيناقش المقرين به، كالنظام، والمبطلين له، كضرار بن عمرو. دون أن يتردد في الحكم على موقفها معاً بأنه «جنون محض ومكابرة للحواس والعقل والحق». فمن الأشياء ما هو كامن ومنها ما ليس كامناً. وتناول مسألة الكمون يجب أن يتم من منظور «علمي» نميز فيه بين ما هو للكمون وما ليس له. فمن الأشياء ما هو كامن كالدم في الانسان، والعصير في العنب، والزيت في الزيتون، والماء في كل ما يعتصر منه. والملاحظ أن الأشياء التي تخرج منها العصير أو الزيت أو الماء، يقل وزنها.

ومن الأشياء ما ليس كامناً، كالنار في الحجر والحديد. غير أن «في حجر الزناد والحديد الذكر، قوة إذا تضاغطا، احتدم ما بينهما من الهواء فاستحال ناراً»، ذلك أن الأشياء المنحرقة تستحيل رطوباتها ناراً ثم دخاناً ثم هواء «إذ في طبع النار استخراج ناريات الأجسام، وتصعيد رطوباتها حتى يفنى كل ما في الجسم من الناريات والمائيات عنه بالخروج». أما ما تبقى من الرماد، فلن يشتعل، لأنه فقد ما هو قابل لذلك.

أما البذرة والنواة والنطفة، ففيها «طبيعة خلقها الله عز وجل وهي قوة تجتذب الرطوبات الواردة عليها من الماء والزبل ولطيف التراب.. فتحيل كل ذلك الى ما في طبعها احالته اليه، فيصير عوداً ولحاء» [1079].

بهته الكيفية، ينتقد ابن حزم، نظرية الكمون النظامية، ليعطيها أساساً برهانياً مستقى من العلم. ويتمثل ذلك في تأسيسها على الطبائع، ان الخشب لا يحترق لأن في قلبه ناراً، بل لأن من طبيعته أن يحترق كلما قاربته النار. والنواة لا تكمن فيها النخلة كموناً سابقاً، بل ركبها الله على نحو، بحيث إذا قاربت الرطوبة الأرضية والمناخ الملائم أنبتت النخل. فالأمر إذن، أمر طبائع، لا أمر أشياء كامنة وسط أخرى. لذا فشتان ما بين الكمون والطبائع. والمنتقدون لنظرية الكمون، أمثال ضرار بن عمرو والأشاعرة، لم ينتبهوا الى هته النقطة.

وفي هذا الصدد، انتقد ابن حزم الأشاعرة، والباقلاني على الخصوص، لإنكارهم الطبائع وإبطالهم السببية. وقد بين أن سقوطهم في ذلك، مرده اعتقادهم أن الله يخلق الحر في النار عندما نمسها والبرد في الثلج عندما نلمسه والزيت عندما نعصر الزيتون... إنه اعتقاد أساسه الانطلاق من ارادة الله المطلقة وحضوره الكلي في مستوى ترتيب المادة نفسها، وهو ما يسمى بالخلق المستمر، وبعدم بقاء العرض زمنين. وبالإضافة الى الأدلة والحجج العقلية والبرهانية التي يقدمها

(1078) نفس.

(1079) نفس.

لتقض اعتقادهم ذلك، يسوق أدلة بيانية، منها ما جاء في القرآن «يا نار كوني برداً وسلاماً على ابراهيم. فلولا أن النار تحرق بحرها ما كان يقول الله عز وجل». قل نار جهنم أشد حراً لو كانوا يفقهون. فصح أن الحر في النار موجود. وكذلك أخبر رسول الله ﷺ أن نار جهنم أشد حراً من نارنا هذه سبعين درجة»[1080].

هكذا نرى أن ابن حزم، في موقفه من الكمون والمداخلة، يستند الى عدة اعتبارات: عقلية (علمية) وشرعية.

1 ـ تتمثل الأولى في الفيزياء الأرسطية في قولها بالطبائع والقوى الكامنة، وفي إثباتها للسببية وللنظرة المتصلة للمادة، وفي نفيها للفراغ، وقولها بأن الكون امتلاء لا خلاء فيه. لذا لا يمكن لجسم ما أن يداخل جسماً آخر لعدم وجود خلاء قلب ذلك الجسم. فهو ملزم بأن يحافظ على حيزه المتميز. فضلا عن اعتماد ابن حزم على مبدأ الثالث المرفوع في المنطق الأرسطي، وقوله بأن جسماً ما لا يكون في مكانين، ولا جسمان في مكان واحد.

2 ـ أما الشرعية فتتمثل في أن الله خلق الموجودات الطبيعية أنواعاً متمايزة، وسمى كل نوع منها باسمه، كما وضع له حكمه الفقهي، لذا لا يمكن لأي نوع أن يداخل آخر الا اذا كان من نوعه. فالأشياء تختلف باختلاف طبائعها وصفاتها التي منها تقوم حدودها، وبها تختلف في اللغات أسماؤها. وفي حالة المداخلة، أما أن تغلب صفات الجسم الأكثر، على الجسم المداخل له، الأقل، فيستحيل هذا الأخير المغلوب على أمره، ليتخذ صفات الجسم الغالب، فماء البحر مثلاً يبقى طاهراً غير نجس، فقهياً، لأنه يحيل القاذورات الملفوظة فيه. أو أن الجسمين، كل منهما يحافظ على صفاته الأصلية، فيبقى لكل منهما صفاته الأولى، أو يمتزجان فيعطيان شيئاً جديداً له صفة خاصة، كما هو الأمر في التفاعلات الكيميائية[1081].

هكذا نلمس، مرة أخرى، وعن قرب، حرص فقيهنا على أن يتخذ من الشرع والعقل سلطتين أو سندين يحتكم اليهما في تناوله لمختلف الموضوعات الكلامية والفلسفية، مبلوراً بذلك المعالم الأولية لمشروع سينضج أكثر مع فيلسوف قرطبة ليصبح لا مشروع فيلسوف، بل مشروع دولة بكاملها. وربما تجلى لنا هذا، الهاجس العقلاني النقدي لدى فقيهنا، في تناوله لمسألة الحركة والسكون والاعتماد والنقلة.

3 ـ الحركة والسكون:

احتل مفهوم الحركة، مكانة متميزة في الفكر الكلامي الإسلامي، كما استقطب اهتمام المتكلمين المسلمين، خصوصاً وأن أغلبهم، ليثبتوا حدوث العالم، قالوا بالجواهر الفردة والأجزاء

(1080) نفس. ص 63.

(1081) ابن حزم ـ المحلى. 1/ ص. 138.

أرسطو ـ في السماء والآثار العلوية ـ ترجمة يحيى بن البطريق. القاهرة. 1961. ص 191 - 192.

التي لا تتجزأ. فكان عليهم أن يبحثوا في الأعراض التي لا تنفك منها هته الأجزاء، وأن يهتموا بدراسة الحركة باعتبارها عرضاً قائماً بالجسم، شأنها في ذلك شأن باقي الأعراض، لا سيما وأن هته الأخيرة، هي الأخرى مؤلفة من أجزاء لا تتجزأ، ولا تبقى زمنين، بل تخلق في كل وقت مع الجواهر...

وقد أدى هذا الوضع بالبعض إلى نفـي الحركة والقول بأن أساسها السكون، وبالبعض الآخر إلى العكس، أي نفي السكون واعتباره حركة اعتماد، وبالبعض الثالث إلى نفيهما معاً...

ومن الذين يذكر ابن حزم، وسائر مؤرخي الفرق والمقالات، انهم نفوا الحركة وأحالوها إلى حالات سكونية معمر بن عمرو العطار المعتزلي، الذي يرى أن الأجسام كلها ساكنة في الحقيقة، ومتحركة على اللغة، والسكون هو الكون، لا غير ذلك، والجسم في حال خلق الله له ساكن[1082].

أما من اشتهر بنفي السكون، فهو النظام المعتزلي الذي ذهب إلى أن الأجسام كلها متحركة والحركة نوعان، حركة اعتماد وحركة نقله، فهي كلها متحركة في الحقيقة، وساكنة في اللغة، ولا يمكننا العثور على السكون إلا بمعنى كون الشيء في المكان وقتين، أي تحرك فيه وقتين. «وأفاعيل الإنسان كلها حركات، وهي أعراض. وإنما يقال «سكون» في اللغة، إذا اعتمد الجسم في المكان وقتين، قيل: «سكن في المكان»، لأن السكون معنى غير اعتماده»[1083]. كما كان يرى أنه لا عرض إلا الحركات.

وهذا الرأي، كان يعارضه أبو الهذيل، الذي يرى أن الأجسام تتحرك تحركاً حقيقياً، وتسكن سكوناً حقيقياً، والحركة والسكون معنيان مختلفان. والجسم في حال خلق الله له، لا ساكن ولا متحرك. والأرض ساكنة، والعالم ساكن، وقد جعل الله الأرض ساكنة واقفة لا على شيء. وفي الحركة المكانية، لا بد أن يمر الجسم المتحرك بالأمكنة كلها، و«محال ان يصير الجسم إلى مكان دون أن يمر بما قبله. وكان النظام يقول: «إنه يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان، ثم يصير إلى المكان الثالث، ولم يمر بالثاني على جهة الطفرة...». كما يرى العلاف أن حركة الجسم عن المكان الأول إلى المكان الثاني، تحدث فيه، وهو في المكان الثاني في حال كونه فيها، وهي انتقاله عن المكان الأول وخروجه عنه. وسكون الجسم في المكان، هو لبثه فيه زمنين. فلا بد في الحركة عن المكان، من مكانين وزمنين. ولا بد للسكون من زمنين[1084]. بناء على هذه المواقف، أنكر أبو الهذيل الطفرة، وحتى يفسر الفرق بين السرعة والبطء قال انه يستحيل أن يصير الجسم إلى مكان لم يمر بما قبله، والسبب الذي يجعل أحد الفرسين المتسابقين أبطأ من

(1082) الأشعري ـ مقالات الإسلاميين. 2/ ص 36 و20 - 21.

(1083) الأشعري ـ مقالات الإسلاميين. نفس.

(1084) نفس. ص 2/ 19, 21 - 22, 18, 42.

الآخر، هو أن له في حال سيره وقفات خفية في عدوه الشديد، مع وضع رجله ورفعها...

وقبل أن يتصدى ابن حزم لنقد هته الآراء يعدد نظريات إسلامية أخرى في الحركة والسكون، وجدت على هامشها أو في وسطها، كنظرية «جهم بن صفوان» التي تثبت الحركة والسكون، لكنها تعتبر الحركات أجساماً، ونظرية «ابن كيسان الأصم» المعتزلي، التي أبطلت الحركة والسكون معاً، وقالت إنما يوجد متحرك وساكن، وما دفعها إلى ذلك، هو أنه كان ينفي الأعراض كلها[1085]..

ويقوم رد ابن حزم على من نفى الحركة واعتبرها سكوناً، على الاحتكام إلى البديهة و الحس أولاً، والنقل ثانياً.

للسكون يعني إقامة الشيء في المكان، أما الحركة فتعني تحول ذلك الشيء عن مكانه وانتقاله منه. فعقلا: الإقامة في المكان غير الزوال عنه. ونحن أمام معنيين متضادين، ولا أدل على ذلك من أن اللغة نفسها ميزت بينها، بأن أعطت لكل واحد منها إسمه الخاص به، ولا يجوز أن تصرف الأسماء عن مسمياتها. يضاف إلى هذا، يقال لمن زعم أن كل حركة سكون في المكان الثاني أنه يخلط بين المتصل والمنفصل، المكان متصل، والتحول فيه من مكان إلى آخر، يقتضي قطع مسافة، ولو قليلة تصل بينهما، وكل ذلك غير السكون الذي هو إقامة لا نقلة أو تحول فيها، هذا فضلاً عن أن الشيء المتحرك من مكان إلى مكان آخر، لا يقف في كل مكان مر به ولا يقيم فيه، لأن الإقامة والتوقف غير الحركة حساً ولغة.

وقد أستعمل أرسطو حجة كهته، في نقده للمدرسة الإيلية، وفي رده على حجج زينون، وذلك في مطلع المقالة السادسة من كتاب الطبيعة، حيث بين أن الحجج القائلة بأن الحركة هي سكونات في أمكنة متتالية، لا تستقيم إلا إذا كان العظم مركباً من نقط غير قابلة لأن تتجزأ، لكن هل الزمان مركب حقاً من آنات لا منقسمة، والمكان من أمكنة أو أجزاء لا متجزئة..؟ لو قلنا نعم، لكنا أمام مشكلة شائكة وهي كيف ستلتقي أطراف تلك الأجزاء فيما بينها، فلا بد لذلك من أجزاء تملؤها ولهذه اجزاء تملأ ما بينها وبين الأجزاء ألاولى وهكذا إلى ما لا نهاية. وعليه لا مندوحة من تصور المكان متصلاً واعتبار الحركة انتقالاً فيه، والحركة مضادة للسكون[1086]). وعليه، كما يقول أرسطو: «فإن القول بأن الأشياء كلها ساكنة، والتماس حجة في ذلك وترك الالتفات إلى ما يشهد به الحس ــ فضعف في الرأي»[1087].

أما رأي النظام، القائل أن السكون حركة اعتماد، فيرفض ابن حزم مناقشته لأنه «احتجاج

(1085) البغدادي ــ الفرق. ص 95 - 96.

(1086) أرسطو ــ الطبيعة. 229 ب، 23. 230 ب ــ 231 أ، 15 .231 أ ــ 233 أ. وتقع هته الأرقام في الترجمة العربية في الصفحات 583 - 628. أي بالضبط عند نهاية المقالة الخامسة وبداية السادسة. الجزء الثاني.

(1087) ارسطو ــ الطبيعة ــ المقالة الثامنة. 252 أ. 32. ص 824 : ج. 2.

لا يعقل فلا وجه للاشتغال به »[1088] . ولا ندري لماذا هذا القفز من جانب ابن حزم على فكرة الاعتماد مع أنه أسهب في مناقشة أمور جانبية بالمقارنة معها ، ووقف عندها طويلاً . وبذلك يكون قد فوت علينا ، وعلى نفسه ، فرصة يظهر فيها مرة أخرى ، عن حسه النقدي وروحه العقلانية ، خصوصاً وأن إنكار السكون ، حظي باهتمام الأوائل ، لا سيما أرسطو الذي أفرد لمناقشته صفحات هامة وشبيهة في كتاب « الطبيعة » . ومن بين ردوده على من قال بأن كل ما يوجد حركة ، بما في ذلك السكون : « ويكاد أن يكون أيضاً القول بأن الأشياء كلها تتحرك ، باطلاً (...) وذلك أن الطبيعة وضعت في الأمور الطبيعية أنها مبدأ كمثل ما للحركة ، والسكون أيضاً . وعلى هذا المثال قيل أنها أمر طبيعي . إلا أن قوماً قالوا أن المتحركة من الموجودات ليست البعض ، وبعض غير متحرك ، بل هي كلها متحركة ، وحركتها دائمة . غير أن ذلك يشذ عن حسنا فلا نشعر به » . ولا يكتفي أرسطو ، باتهام الرأي المنكر للسكون بالشذوذ ، بل يعتبره كذلك لا يتفق والموقف الطبيعي ، « فإن الذي يكفي في بعض ذلك أجمع ، أمر واحد موثوق به ، وهو أنا نجد بعض الموجودات حيناً يتحرك ، وحيناً يسكن »[1089] .

نعرف تاريخياً ، من كان يعنيه أرسطو بهذا النقد ، وإلى من كان يتوجه بخطابه ، أنه هيرقليطس الذي باعتقاده أن كل شيء حركة . « أسقط مبادىء العقول وأوائلها » ، خصوصاً مبدأ عدم التناقض ، مما جعله يرى في السكون نفسه حركة . لذا عبر أرسطو عن حسرته الشديدة إزاء فيلسوف من كبار الفلاسفة المرموقين ، الذي بدلاً من أن يخلص للمبادىء الكفيلة بأن تكون مناراً للعقل في معرفة الوجود بما هو موجود ، ضحى بمبدأ هام من مبادىء التفكير الأساسية ، بل يمكن اعتباره أساس باقي المبادىء الأخرى[1090] .

نعرف أيضاً ، أن نظرية الكون ، والطبيعيات الرواقية ، لم تخرج عن تصور « هيرقليطس » ، للكون وعن طبيعياته . يضاف إلى هذا أننا نعلم ، بناء على ما صرح به الشهرستاني ، أن أفكار النظام متأثرة بالرواقية وأنه كان ميالاً إلى تقرير مذاهب الطبيعيين دون الإلهيين ، والحقيقة أن المدارس الطبيعية المتأخرة ، والتي جاءت بعد أرسطو ، عاشت على فتات الموائد الفلسفية الطبيعية السابقة على سقراط . ومن بين ما اقتاته الرواقيون من الفلسفة الطبيعية الأيونية الأولى ، الاعتقاد في أن بالأجسام والأشياء الموجودة حركية كامنة أو مبثوثة ونزوعاً إلى مدافعة كل ما يشدها إلى السكون ومقاومته ، وهي فكرة شبيهة بحركة الاعتماد النظامية ، إلى حد أن الكثيرين يقولون أنها نفس الفكرة[1091] .

(1088) ابن حزم ـ الفصل . 5 / ص 56.

(1089) أرسطو ـ الطبيعة ، المقالة الثامنة . 253 ب . 6 - 15 . ص 824 - 825 . ج 2 و254 أ . 33 ص 830 ج 2.

(1090) Aristote - Métaphysique. Liv. C. 1005 B, 6 - 34. P. 194 - 196. T. 2.

(1091) مثلاً ع . سامي النشار ـ نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام . ج 1 ص . 598.

كل هذا يساعدنا على أن نفهم أكثر، طبيعة الاتجاه الذي سارت فيه مناقشات وانتقادات ابن حزم لمختلف الآراء الكلامية حول القضايا الطبيعية، خصوصاً منها الجزء الذي لا يتجزأ، والحركة، وسواء كانت انتقاداته لها تسير في نفس الاتجاه الذي سارت فيه انتقادات أرسطو للسابقين على سقراط، وحتى لأفلاطون أحياناً، أو كانت تستلهمها وترددها، فإن لكل ذلك مدلولاً واضحاً: أنه الرغبة في التصدي «للاعلم»، ومواجهته «بالعلم»، الرغبة في إعادة الأمور إلى نصابها، من خلال الرجوع إلى أرسطو، باعتباره قمة ما وصل إليه العلم، ومن خلال رد كل الآراء والأطروحات التي لم تكن سوى إعادة لما قاله السابقون على أرسطو، أي السابقون على العلم، أو تكراراً محرفاً ومشوهاً لأفكاره التي مزجها اللاحقون بما لا ينسجم معها.

فلا غرو إذن، إن وجدنا أن ابن حزم، إضافة إلى احتكامه للنقل، يحتكم إلى الموقف الطبيعي، إلى الحس والبديهة، أو موقف الإنسان العامي، لأنه لا تضاد بينه وبين العلم، وهو نفس ما فعله أرسطو في العديد من مؤلفاته التي ناقش فيها آراء الفلاسفة الطبيعيين. ففيزياء أرسطو، فيزياء الموقف الطبيعي.

لهذا نرجح أن يكون عزوف ابن حزم، وصمته عن مناقشة النظام فيما يخص قوله بالاعتماد، واكتفاؤه باعتباره «لا وجه للاشتغال به» نوعاً من النقد الذي يدخل في هذا السياق: أي الحكم على الشيء بمدى موافقته للموقف الطبيعي والحس المشترك، ومبادىء التفكير الأساسية.

ويناقش فقيه قرطبة، من قال بأن السكون عدم الحركة، والعدم ليس شيئاً، إذن فالسكون لا شيء، أو غير موجود، مبيناً أن السكون يعقب الحركة، ويتخذ صورة إقامة موجودة ظاهرة، تدركها العيان وتشاهد بالحواس. ورغم أن هته الإقامة تعدم الحركة، فإنها في حد ذاتها ليست عدماً، بل هي حالة أو عرض، وهو ما يسمى السكون. وما الفرق بين من يبدأ بالحركة ليعتبرها هي الأساس، وينظر إلى السكون على أنه نفي لها أو عدم، وبين من يبدأ بالسكون معتبراً إياه هو الأساس، والحركة مجرد نفي له؟ لماذا لا نقول بأن الحركة نفسها لا شيء باعتبار أن الأصل في الأشياء هو السكون؟ ليس هذا هو اعتقاد ابن حزم، لكنه لضرورات الجدل والنقد، يطرحه من أجل إظهار فساد فكرة الخصم.

أما فيما يخص رأي «ابن كيسان الأصم» الذي أبطل الحركة والسكون معاً، فيكتفي بإظهار تناقضه الداخلي، فما دام يتحدث عن متحرك وساكن، فهو يثبت أن الحركة والسكون موجودان. يضاف إلى ذلك أن الحس والمشاهدة يظهران لنا الأشياء ساكنة ومتحركة، والعين الآدمية «عين واحدة وذات واحدة لم تتبدل ذاتها»[1092]. إننا نرى بها شيئاً استحق أن نسميه حركة، وشيئاً آخر استحق أن نسميه سكوناً، أو بالأحرى، إننا نرى شيئاً يتحرك فنسميه متحركاً، وآخر يسكن فنسميه ساكناً. والمبطلون للحركة والسكون، لا يمانعون في القول بأن ثمة

(1092) ابن حزم ـ الفصل. 5/ ص 57.

متحركات وسواكن، لكنهم يرفضون إثبات شيء يدعى الحركة وشيء يدعى السكون. لذا فالخصومة لفظية، لأن إثبات الساكن والمتحرك إثبات للحركة والسكون(1093).

بعد ذلك يتصدى لرأي العلاف القائل بأن الجسم في أول خلق الله له ليس ساكناً ولا متحركاً، مبيناً أنه رأي ينقصه الأساس المنطقي، باعتبار أن صاحبه يتصور أن ثمة حالة ثالثة بين السكون والحركة، ليست لا سكوناً ولا حركة، وهذا شيء يتعذر تصوره في النفس ولم يثبته عقل، ولا ورد به سمع، لا يتصور الجسم إلا في الزمان والمكان «ولا شك في أن الله تعالى إذا خلق الجسم، فإنما يخلقه في زمان ومكان فإذا لا شك في ذلك، فالجسم في أول حدوثه ساكن في المكان الذي خلقه الله تعالى فيه ولو طرفة عين»(1094) ثم يستمر سكونه أو يتحول عن سكونه إلى حركة...

وانطلاقاً من نفس المحددات النقلية والعقلية، يرد على هشام بن الحكم وجهم بن صفوان، في قولهما أن الحركات أجسام. فهو يؤكد أن الجسم في اللغة موضوع للطويل العريض العميق ذي المساحة، والحركة لا ينطبق عليها أي شيء من ذلك. ولم يأت أي دليل سمعي أو عقلي يماثل الحركة بالجسم. والحقيقة، حسب ابن حزم، ان الحركة عرض لا يرى، لأن ما يرى، هو الألوان، والحركة لا لون لها، ولا سبيل إلى أن ترى. «وإنما علمنا كون الحركة لأننا رأينا لون المتحرك في مكان ما ثم رأيناه في مكان آخر علمنا أن ذلك الملون قد انتقل من مكان إلى مكان، وهذا المعنى هو الحركة»(1095)، وبالنسبة لمن لا يرى، يدرك الحركة بلمسه أو سمعه ما يجعله يتصور أن ثمة انتقال من مكان لآخر.

أشرنا آنفاً، إلى أن ابن حزم، لا يعتمد النقل، ممثلاً في النص الديني وأحكام اللغة، وحده، بل يستند في نقده وتناوله لمختلف الآراء إلى العلم، العلم الأرسطي كي يعزز به موقفه. وبهذا الصدد، أي بصدد مناقشته لمسألة الحركة، يلجأ ابن حزم إلىمواقف أرسطو الفيزيائيةفي الحركة، ليقدمها على أنها الموقف الأصح:

فهو يقسم الحركات النقلية المكانية إلى قسمين:

حركة ضرورية وحركة اختيارية.

الاختيارية هي «فعل النفوس الحية من الملائكة والإنس والجن وسائر الحيوان كله وهي التي تكون إلى جهات شتى على غير رتبة معلومة الأوقات وكذلك السكون الاختياري».

أما الضرورية فتنقسم إلى قسمين: اما طبيعية أو قسرية.

الطبيعية هي حركة كل شيء غير حي، كحركة الماء إلى وسط المركز، وحركة الأرض

(1093) نفس.

(1094) نفس.

(1095) نفس. ص 58.

وحركة الهواء والنار إلى أعلى، دون أن تغادر وسط الكون، وحركة الكواكب حركة دورانية.

أما القسرية فهي حركة كل شيء، دخل عليه ما يحيل حركته عن طبيعته أو اختياره إلى غيرها. كتحريكنا الماء علواً قهراً، لكنه ما يلبث أن يعود إلى المركز. غير أن هناك حركة، ليست لا قهرية ولا طبيعية، ويسميها اضطرارية. وهي «الحركة الكائنة ممن ظهرت منه من غير قصد منه إليها»[1096] كدقات القلب، والارتعاش من البرد أو اصطكاك الأسنان منه...

ويتضح من هته التقسيمات والتعريفات اعتماده على «الفيزياء الأرسطية» واحتواؤه لها قصد التصدي لمزاعم المتكلمين، وقصد دعم الموقف البياني نفسه وتأسيسه عقلياً[1097]. وسوف تظهر الحاجة أكثر إلى تحصين الشرع أيضاً تحصيناً عقلياً، ضد تهديدات الغنوص ومناوشاته المتمثلة في القول بجواز الكرامات وقلب الطبائع، لا سيما مع أحد اتباع ابن مسرة الباطني، الذي سيعطي للمسرية والباطنية بالأندلس توجيهاً اجتماعياً وعقائديا أكثر خطورة: هذا التابع، هو إسماعيل الرعيني الذي ادعى الخوارق وتكليم الطير وقلب الأعيان.

وإرادة تحصين الشرع تحصيناً عقلياً، هي التي تفسر، حديث ابن حزم في جل فصول كتاب «الفصل» وغيره، عن الطبائع، وعن إنكار قلبها وعن عدم جواز الكرامات وإبطال القول بأن الفلك والنجوم تعقل وتدبر ما تحتها... وهذا ما سوف يتضح لنا.

4 ـ ضد الغنوص:

كان ابن حزم، في رده على مختلف الفرق الكلامية، وعلى الخصوص منها، شيعة الأندلس وخوارجها... يتكلم سياسياً، أي كرجل له موقف من/ في السياسة، لا كمجرد فقيه. كان يصدر عن قناعات أيديلوجية، ذات ارتباط وثيق بمطامحه كشخص ينتمي إلى أسرة ارتبط مصيرها بمصير دولة بني أمية في الأندلس، تلك الدولة التي كان عليها كي لا تقع فريسة المد الفاطمي الإسماعيلي، ولا المطامع العباسية، أن ترسم لنفسها اتجاهاً سياسياً ـ دينياً خاصاً بها، أفصح عن نفسه في صيغة مشروع ثقافي، من بين أهدافه الأساسية التصدي لخطر الغنوص والاتجاهات الغنوصية بشتى صورها والدفاع عن الشرع ضد تحريفات المتكلمين والفلاسفة والفقهاء. وهذا ما يفسر لنا كراهية فقيه قرطبة لعلم الكلام والمتكلمين، بلغت به حد رميهم بأشنع التهم ووصفهم بأخس الصفات، وتخصيص فصل لهم في كتاب الفصل، يفرده «لذكر العظائم المخرجة إلى الكفر أو إلى المحال من أقوال أهل البدع المعتزلة والخوارج والمرجئية والشيعة»[1098]. هو

(1096) نفس. ص 59.

(1097) لمقارنة تعريفات ابن حزم للحركة مع تعريفات أرسطو، أنظر: الطبيعة ـ المقالة الرابعة. 208 ب. 8 - 21 ص 271 وما يليها.

(1098) الفصل 4 / ص 178 - 179. ورسالة الرد على الكندي. ص 227 - 229.

لا يكتفي بالتعرض لهته الفرق ولصيغتها المشرقية، بل ربما جعل ذلك وسيلة لانتقاد صيغتها المغربية: وهذا هو المهم لديه.

« فذكر الشيعة »، يجره إلى الحديث عن ديانة برغواطة، باعتبارها تقول بالمهدوية والرجعة. كما أن حديثه عن « شنع الخوارج »، يجره إلى انتقاد الأباضية بوصفها الفرقة الخارجية التي كتب لها الانتشار بالمغرب، بل إنه كلما تعلق الأمر « بذكر شنع المعتزلة »، إلا واستحضر مثال **ابن مسرة والرعيني**، على اعتبار القسم البارز من أفكارهما ذو أصول اعتزالية ـ شيعية، هذا، دون أن ينسى الإشارة إلى أن **التشيع والتصوف هما أصل الكفر الذي وقعت فيه المذاهب والنظريات**(1099).

غير أن ما يجدر بنا لفت النظر اليه هنا، هو أن إشارات ابن حزم، العابرة أحياناً، إلى البدع التي عرفها المغرب، والتي وافق ازدهارها، ازدهار المذهب المسري في الأندلس في مرحلته الأولى، تبقى مجرد إشارات، فهو في الأغلب الأعم، باستثناء الأباضية، يقدمها بغية إبراز التقاء بعض أفكار تلك البدع مع ما تقول به هته الفرقة أو تلك، وهذا ما جعل حديثه عنها مقتضباً (1100).

(1099) الفصل 4 / ص 182 - 200.

(1100) ديانة برغواطة، هي إحدى المذاهب الدينية المنحرفة، التي عرفها الشمال الافريقي والنابعة من ادعاءات النبوة التي ظهرت بين البربر بعد انتشار المذهب الخارجي. وقد كان متنبي البرغواطية، رجل يدعى صالح بن طريف، يقول عنه ابن عذارى: أن أباه كان أحد قواد عسكر الصفرية الذين تشتتوا حينما انهزموا بالقيروان، لكن طريف، سار إلى تامسنا، وكانت بلاداً سكنها قبائل بربرية يغلب عليها الجهل، فدعاهم لنفسه فبايعوه على أنه زعيم ونبي. وبعد وفاته، خلف أربعة أبناء، فولى البربر من بعده ابنه صالح الذي وضع لهم قرآناً يقرؤونه « وقال لهم أنه صالح المؤمنين الذي ذكره الله في كتابه العزيز (ابن عذارى المراكشي ـ البيان المغرب 1 / ص 222).

أما عن ميوله المهدوية، فترجع إلى أنه عهد إلى ابنه الياس بديانته وعلمه شرائعه وفقهه في دينه، وأمر ألا يظهر الديانة حتى يظهر أمره وينتشر خبره فيقتل حينئذ من خالفه. كما أن صالح نفسه، ذهب إلى المشرق ووعد أنه سيرجع ليقاتل الرجال وأن عيسى سيكون أحد رجاله الذين يصلون خلفه (نفس ص 224). وقد أعلن البرغواطيون في عهد زعيمهم أبي منصور عيسى بن أبي الأنصار ولاءهم للحكم المستنصر بالله الأموي سنة 353 هـ.

فيما يخص الجانب العقائدي لدى البرغواطية، يمكن القول، أنه كان ضعيفاً، بل هو في أكثره مقتبس من العقائد الاسلامية ومحرف عنها. إلى حد أن الكثيرين يعتبرونها تكييفاً للإسلام مع العقلية البربرية (أنظر: ألفرد بل ـ الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي من الفتح العربي حتى اليوم. ترجمة ع. بدوي ـ بيروت 1981. ص 174 - 175. وكذلك البكري ـ المغرب في ذكر بلاد افريقية والمغرب ـ نشر د. وصلان ـ الجزائر 1857. ص 139). كما أن القرآن الذي وضعه صالح، يناظر القرآن الحقيقي، إلا أنه مكتوب بالبربرية، ويقتصر على ثمانين سورة بدلاً من مئة وأربعة عشر.

وهم كخوارج، يعتبرون الكذب كبيرة. ويحدد البكري عام 420 هـ على أنه السنة التي انقرضت فيها ديانتهم. وبذلك تكون قد دامت قرابة ثلاثة قرون باعتبار أن صالح بن طريق ولد سنة 110 هـ. ويميل الدارسون المستشرقون إلى اعتبار هته الديانة نوعاً من الثورة المضادة للإسلام، انتشرت وسط قبائل كان يحدوها منذ مجيء الإسلام، دافع الرجوع إلى أصولها المحلية ذات الوشائج والصلات بالعقائد الأوربية (أنظر:

أما فيما يخص « الرعيني » الذي يتحدث عنه في إطار ذكره « لشنع المعتزلة »، فيصنفه أيضاً في أصحاب مذهب « أحمد بن خابط » [أو ابن حايط]. لماذا الجمع بين الرعيني وابن خابط ؟ ومن هو هذا الأخير ؟

يقول البغدادي في (الفرق بين الفرق): أنه « كان من المعتزلة المنتسبة إلى النظام، وأنه شبه عيسى بن مريم بربه، وزعم أنه الإله الثاني، وأنه هو الذي يحاسب الخلق في القيامة »[1101]. أما النظام، فقد أبطل النبوات وأنكر المعجزات، حسب البغدادي.

كما يقول عنه في (الملل والنحل): « الخابطية [= الحايطية] هؤلاء أتباع رجلين، يقال لأحدهما أحمد بن حايط، والآخر فضل الحدثي، وهما من تلامذة النظام، وإنما جمعنا بينهما لاتفاقهما في الشرك وفي التناسخ وإن افترقا في فروعهما.

وقد زعما أن للخلق ربين وخالقين، أحدهما الإله القديم، الآخر مخلوق، وهو عيسى بن مريم. وزعما أن المسيح ابن الله تعالى على التبني دون الولادة، وأن المسيح هو الذي يحاسب الخلق في الآخرة، وهو الذي عناه الله بقوله: « وجاء ربك والملك صفاً صفاً » (سورة الفجر 22). وهو الذي يأتي « في ظلل من الغمام » (البقرة 210) وهو الذي أراده النبي ﷺ بقوله أن الله تعالى خلق آدم على صورته، يعني أن عيسى خلق آدم على صورة نفسه. وهو المراد بقوله: « ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر » وإنما سمي المسيح لأنه تدرع جسد إنسان، وكان قبل تدرعه إياه عقلاً، وهو العقل الذي خلقه الله تعالى أولاً وقال له: « أقبل، فأقبل، وأدبر فأدبر. فقال: بك أعطي وبك آخذ ». وزعم أيضاً أن في الطير أنبياء منها، وكذلك في البق والبعوض وسائر الحيوانات،

= G. Marcy - le dieu des Abadites et des barghwata - héspéris. 1936. T. 22. p 33. 56(.

لكن الأمر في الحقيقة، لا يتعدى ثورة، كانت لها أسباب اجتماعية جعلت من « تحريف » العقيدة الاسلامية مظهراً للاحتجاج على الحيف الذي كانت تعيشه تلك القبائل (أنظر. د. محمود إسماعيل ـ التفسير الاجتماعي لثورات المغاربة في القرن الثاني الهجري. ضمن ـ قضايا في التاريخ الإسلامي، طـ 2. الدار البيضاء 1981).

وممن ادعى النبوة أيضاً، « حاميم المفتري » الذي وضع هو الآخر قرآناً باللغة البربرية أورد « البكري » بعضه (البكري ـ نفس ص 100)، لكن ديانة « حاميم » التي نشرها في قبائل « غمارة » كانت أكثر ابتعاداً عن العقائد الإسلامية بالمقارنة مع عقيدة صالح بن طريف (ابن أبي زرع ـ الأنيس المطرب بروض القرطاس ـ فاس (د.ت) ص 70. ألفرد بل ـ نفس ص 186 وما يليها). لكنهما تلتقيان في تحريم مناكحة باقي المسلمين.

نشأت هاتان الحركتان، من داخل المذهب الخارجي، وانحرفتا بالعقيدة الرسمية، وهذا ما جعل ابن حزم يسم أتباعهما بالكفار.

أما حديثه عن الأباضية، ففيه شيء من الخلط، خصوصاً وأنه ينسب إليهم بعض الآراء التي لم تنتشر على يدهم، بل على يد « حاميم المفتري » وديانته، وهو من الصفرية (ألفرد بل ـ نفس. ص 185 وما يليها. علي يحيى معمر ـ الأباضية بين الفرق عند كتاب المقالات في القديم والحديث. القاهرة. طـ 1 .1396 هـ ـ 1976 م. ص 51. الفصل 4 / 189 - 191 ـ مقالات الإسلاميين للأشعري. 1 / ص 183 - 189).

(1101) الفرق بين الفرق. ص 216 - 217.

وفيما يخص النظام، أنظر: الفرق ص 114. يخصص ابن حزم مكاناً للرد على ابن خابط في كتاب الأصول والفروع. ص 322. أ.رد فيه تعريفاً بأفكاره شبيهاً بما جاء في الفرق للبغدادي.

لقوله: وان ما من أمة الاخلا فيها نذير. وقوله: ما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم. وقال لعنه الله بالتناسخ. وزعم أن الله تعالى ابتدأ الخلق في الجنة ضربة واحدة، وإنما خرج من خرج منها بالمعصية.

ثم إنهما طعنا في النبي ﷺ من أصل أنكحته، وزعما أن أبا ذر الغفاري كان أنسك أمته وأزهد. وقال إن كل من نال خيراً في الدنيا، فإنما ناله بعمل كان منه، ومن ناله مرض وآفة فبذنب كان منه، وما سمح الناس بذبحه فلأنه كان قتالاً، وما امتنعوا من ذبحه فلأنه كان في بدء أمره عفيفاً عن الدماء.

وزعما أن البغلة عوقبت بالعقم لأنها كانت في بدء خلقها زانية، وصار التيس وثاباً على الإناث جزاء له على عفته من قبل. وقالا أن التكرير لا يزال قائماً في الدنيا إلى أن يمتلىء مكيال الخير أو مكيال الشر. فإذا خلص العمل نقل صاحبه إلى الجنة، وإن خلص معصية نقل صاحبه إلى النار. وقد شاركا الثنوية بدعوى خالقين، وشاركا النصارى بدعوى إلاهية المسيح، وتحامقا في دعواهما أن المسيح خلق أباه آدم. فيا عجباً من فرع يخلق أصله. وأما بدعة التناسخ، فأول من قالها من الفلاسفة سقراط، ثم صار إليه في دولة الإسلام قوم من غلاة الروافض، فزعموا أن روح الإله تناسخت في الأئمة. وادعت البيانية بهذه العلة الهية بيان، وادعاها الخطابية بأبي الخطاب، ثم ادعاها الحلولية من أتباع أبي طسان الدمشقي، ثم ادعتها الحايطية من القدرية ويقال لهم: ينبغي أن لا تغضبوا على من ضربكم ونتف أسبلتكم إن كان كل ما يصيبكم من ألم ومحنة جزاء على معصية سبقت منكم في قالب آخر، لأن موقع الجزاء المستحقة غير معلوم على فعله »[1102].

أوردنا هذا النص الطويل بكامله، لأنه، حسب علمنا، من أحسن ما كتب عن عقيدة أحمد بن خابط الذي يربط ابن حزم الرعيني به ويعتبره من أتباعه. ورغم ما قد يكون فيه من تحامل وتهويل، وهو شيء عرف به البغدادي، إلا أنه مع ذلك يقدم لنا العناصر الكافية للحكم على طبيعة اتجاه الخابطية. وأول ما يلفت الانتباه، في هذا الأخير، تمييزه بين خالقين، وذهابه إلى أن الخالق الثاني، المخلوق في نفس الوقت، هو المعني بكل الصفات والأفعال من علم وخلق و... في النص القرآني، وهو أيضاً العقل. وهو تمييز يجد أصله فيما قالت به الفلسفة الاسماعيلية الفيضية، أو بالأحرى الإبداعية. فحتى تدافع عن وحدانية الله وعن تنزهه، أنكرت الاسماعيلية أن يكون متصفاً بشيء من الأشياء، لأن من شأن الاتصاف بالعلم أو القدرة أي شيء من هذا القبيل، أن ينزله من عليائه، لذا تصورت أن مباشرة أمور الخلق والمخلوقات يتكلف بها عقل آخر أبدعه الله، دون أن يكون فائضاً عنه، لأن الفيض قد يكون فيه إخلال ومس بالوحدانية، لأن من شأن الفيض أن يكون من جنس ما منه تم الفيض، وهو أمر لا يعقل، لأن المخلوقات ستكون

(1102) البغدادي ـ كتاب الملل والنحل. تحقيق ألبير نادر. 1970. ص 115 - 117.

من جنس الخالق ومن ذلك تحطيم للتوحيد [1103]. وهذا ما جعلهم يقولون **بالإبداع**، ومعناه، أن وجود الموجودات عن الله، لا يتم عن طريق الفيض، كما يرى أفلوطين، بل عن طريق الإبداع لأنه ليس كمثله شيء. فالله أبدع العقل الأول، وهذا الأخير، هو الخالق والمحرك، وهو علة وجود الموجودات. أما الله، فإننا إذا أنزلناه، حسبهم، إلى مرتبة الخلق والتحريك ومباشرة المادة، فإن ذلك فيه تنقيص لقيمته وإنزال له إلى مستوى الزماني والمتغير. ويؤكد هذا، الشهرستاني أيضاً الذي ينسب إلى ابن خابط، من بين ما ينسب إليه، حمله كل ما ورد في الخبر من رؤية الله مثل قوله تعالى «إنكم سترون ربكم يوم القيامة، كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته» **على رؤية العقل الأول الذي هو أول مبدع، وهو العقل الفعال الذي منه تفيض الصور على الموجودات**. وإياه عنى النبي بقوله «أول ما خلق الله تعالى العقل، فقال له، أقبل، فأقبل. ثم قال له أدبر، فأدبر. فقال وعزتي وجلالي ما خلقت خلقاً أحسن منك، بك أعز وبك أذل، وبك أعطي وبك أمنع»، **فهو الذي يظهر يوم القيامة وترتفع الحجب بينه وبين الصور التي فاضت منه، فيرونه كمثل القمر ليلة البدر. فأما واهب العقل فلا يرى البتة، ولا يشبه إلى مبدع بمبدع** [1104].

نحن إذن، في الفلسفة الاسماعيلية، الهرمسية، أمام الهين، إله متعال، لا يوصف بشيء، لأن كل وصف تنقيص ونقصان، وإله خالق فاعل صانع عالم، يباشر الإيجاد والخلق والتحريك... [1105]

يبدو أيضاً من النص، أن أفكار «ابن خابط» أساسها، فلسفة الخلاص، وتشكل هته، جوهر الاعتقاد الهرمسي. فالخابطية كانوا يعتقدون أن الشر الذي يصيب الانسان في الأرض، والآلام والمحن التي يتعرض لها في العالم السفلي هي إما طريق إلى الجزاء الأكبر، أو أنها جزاء على معاصي سابقة.

وإذا كان ابن حزم، في تحليله لفلسفة محمد بن مسرة، قد جمعه بهشام بن الحكم الرافضي باعتبارهما يلتقيان في القول بأن علم الله هو غير الله «وهو محدث مخلوق» [1106]، فما ذلك إلا لشعوره بأن هذا التمييز بين الله وعلم الله، يندرج ضمن إشكالية هرمسية غنوصية، عبر عنها الشيعة والإسماعيلية أحسن تعبير. كما أن ربطه للرعيني بابن خابط، كان الغرض منه العثور على

(1103) الداغي أحمد حميد الدين الكرماني - راحة العقل - نشر مصطفى غالب. بيروت. 1967. ص 171 - 173 - ابراهيم الحامدي - كنز الولد... نشر مصطفى غالب. بيروت. 1979. ص 39 - 41 - أبو يعقوب السجستاني - كتاب الافتخار - نشر مصطفى غالب. بيروت. 1980. ص 23 - 24.

(1104) الشهرستاني - الملل والنحل. 1 / ص 64.

(1105) ينظر في هذا الصدد إلى فكرة الإلهين الهرمسية، وصور حضورها في المسيحية نفسها في كتاب:
H. ch. puech - en quête de la gnose - t. i. paris. 1978. p. 242. sq.

(1106) ابن حزم - الفصل. 2 / ص 126.

أصل نظرية الأول في أن النبوة باكتساب، وأنها في متناول كل من طهر نفسه، وهو سعي في محله، نظراً لأن مثل هذا التصور للنبوة لا يجد مكانه الطبيعي إلا في فلسفات الخلاص أو المذاهب العرفانية، وأن النظر إلى أفكار الرعيني في ارتباطها وشمولها، ليؤكد أنها إسماعيلية، فإذا كان الاسماعيليون ميزوا بين الله المتعالي الذي لا يتصف بأية صفة، وبين الله الفاعل أو العقل، فإن الرعيني قال نفس الشيء، إلا أنه سمى الله الفاعل أو العقل، بالعرش. وهذا ما يؤكده «ابن عربي» الذي يؤول، رواية عن ابن مسرة، آية «ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية»، على أنها تعدد وتحصي صفات العرش نفسه أو الصفات التي يوصف بها الحق وهي الحياة والعلم والقدرة والإرادة والكلام والسمع والبصر وإدراك المحسوسات[1107] كما أن حرص ابن حزم على جمع الرعيني بالمعتزلة، يأتي من التشابه الكبير بين موقف الاسماعيلية وموقف هؤلاء من الذات الإلهية: فهما يشتركان في القول بأن الله لا يوصف بصفات المخلوقين ولا يجوز عليه ما يجوز عليهم، أي **تلتقي المعتزلة والاسماعيلية في قياس الله على الانسان، نفياً، وفي سلب كل الصفات الآدمية عنه لصد تنزيهه، وذاك استدلال بالشاهد على الغائب.**

غير أن الاسماعيلية، تأخذ على المعتزلة، رغم ذلك أنهم وإن ادعوا التنزيه فإنهم ينسبون لله صفات كان ينبغي سحبها عنه كالحياة والقدرة[1108].

لكن الفكرة الجديدة والهامة التي يقدمها لنا نص ابن حزم، هي أن هذا الجنوح من طرف الرعيني نحو الاسماعيلية والقرمطية، كان هو السبب في انقسام المسرية وانفصال الجناح القرطبي عنها، واتهامه لجناح «المرية» الذي تزعمه الرعيني بأنه حرف أفكار ابن مسرة وأولها تأويلاً خاصاً. ثم ما لبث مسريو «المرية» أنفسهم أن تبرأوا منه.

ونعثر على نص هام في كتاب «الفصل»، يتحدث فيه ابن حزم عن طائفة من المتصوفة المدعين أنهم أولياء الله، وأنهم أفضل من جميع الأنبياء والرسل، قالوا: «من بلغ الغاية القصوى من الولاية، سقطت عنه الشرائع كلها، من الصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك، وحلت له المحرمات كلها من الزنى والخمر وغير ذلك، واستباحوا بهذا نساء غيرهم، وقالوا أننا نرى الله ونكلمه، وكل ما قذف في نفوسنا فهو حق». وكان على رأس هؤلاء رجل يدعى ابن شمعون، كان يزعم أنه يجالس الحق تعالى ويسمع منه[1109].

ويبدو من هذه الأوصاف التي أوردها ابن حزم، أن الأمر يتعلق، بكل تأكيد، بطائفة اسماعيلية قرمطية، أو بجماعة من الجماعات التي كانت لها علاقة بتنظيمات «الرعيني» الباطنية. وقد

(1107) ابن عرب ـ الفتوحات المكية ـ دار صادر بيروت. (د.ت) ج I 148 -149..

(1108) أنظر: الكرماني ـ راحة العقل. ص 229.

علي بن محمد الوليد ـ تاج العقائد ومعدن الفوائد. 1967. بيروت. ص 27 - 28.

(1109) ابن حزم ـ الفصل. 4/ ص 226.

عاصره ابن حزم وحاول الاتصال به، إلا أنه لم يتمكن من ذلك لميله، حسب ابن حزم، إلى التستر والتكتم والتقية، وقد كانت هته المحاولات، حينما أقام فقيهنا بألمرية.

ويهدم ابن حزم ادعاءات الرعيني للكرامات وتكليم الطير، والإتيان بالخوارق، اعتماداً على نظرية الطبائع، وعلى النفي المطلق لقدرة الإنسان على قلب الأعيان وإحالة قوى الأشياء. ويخصص جل أبواب الجزء الخامس من الفصل للكلام في السحر والمعجزات وإحالة الطبائع، مؤكداً أنها لا تجوز إلا للأنبياء. وانتقاده هذا لا ينحصر في الرعيني والباطنية، بل يشمل حتى الباقلاني والأشاعرة الذين أجازوا كرامات الأولياء والصالحين، مبيناً أن مذهب «أهل الحق» «أنه لا يقلب أحد عيناً ولا يحيل طبيعة إلا الله عز وجل لأنبيائه... وأنه لا يمكن وجود شيء من ذلك لصالح أو ساحر أو لأي أحد غير الأنبياء»[1110].

وقد ناقش المتصوفة في ادعائهم حدوث الكرامات على أيديهم: «كتجويز المشي على الماء وإحداث الطعام وخرق الهواء»[1111]. مؤكداً أن الله اختص الأنبياء وحدهم بالمعجزات دلالة على صدقهم، ولو جاز أن يأتي بمثلها أحد سواهم لما كان في ذلك دليل ينفرد به الأنبياء وحدهم. يضاف إلى هذا، أن الله يسمي الخوارق بالآيات، والآيات لا تكون إلا للأنبياء، أو لبعض الأشخاص، ابان حياة الأنبياء، كما جرى، حينما سبح الحصى في يد عثمان... وأما بعد موت النبي فلا سبيل الى حدوث شيء من ذلك. حقا، الدعوة مستجابة في الإسلام، لكن لا تستجاب منها إلا الممكنات، أي بعض الأشياء. «ألا ترى أنه لو دعا في أن يجعله نبياً أو ما أشبه هذا، فهو غير حقيق بالإجابة، إنما تكون الإجابة على الدعاء من الممكنات كالدعاء في مغفرة الذنوب... وبسط الرزق...»[1112].

وينتقد في نفس السياق القائلين بقلب الطبائع من طريق السحر. ويختص بالذكر هنا الحرانيين، الذين يقولون باستنزال قوى الكواكب ببعض الحيل والصناعات، واهمين من ذلك القدرة على إحالة الجواهر. وهو أمر لا يجوز، وإلا انتفى الفرق بين الساحر والنبي. «وقلب الأعيان هو الفرق الذي يكون من عند الله عز وجل بين الظاهر على يدي الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم وبين الباطل الذي إنما يلبس وهو السحر»[1113]. وإذا كان قد ورد في القرآن سحر هاروت وماروت، فإن الله لم يخبر عنه بأكثر من القدرة على التفريق بين المرء وزوجته «وهذا شيء يطبعه التخييل. وأما قلب العين، فلا سبيل إليه إلا لله عز وجل»[1114].

يضاف إلى هذا أن قلب الطبائع متعذر، فالله خلق الطبيعة أنواعاً. وعلم آدم أسماءها جميعاً،

(1110) الفصل. 4/ ص 199 و5/ ص 2.

(1111) ابن حزم ـ الأصول والفروع. ص 300.

(1112) نفس ص 302.

(1113) ابن حزم ـ الأصول والفروع. ص 303.

(1114) نفس. ص 304

وهذا يعني أن الخالق رتب الموجودات الترتيب الذي لا يتبدل إلا بإذنه، وأوقع على كل منها اسمه الذي لا يتبدل، ولو جاز إحالة صفات مسمى منها، والتي هي صفات بوجودها استحق وقوع اسمه عليه، لسقط عنه ذلك الإسم. لذا «وجب ان كل ما في العالم مما قد رتبه الله على ما هو عليه من فصوله الذاتية وأنواعه وأجناسه فلا يتبدل شيء منه قطعاً إلا حيث قام البرهان على تبدله، وليس ذلك إلا على أحد وجهين: اما استحالة معهودة جارية على رتبة واحدة، وعلى ما بنى الله تعالى عليه العالم من استحالة المني حيوانا... واما استحالة لم تعهد قط، ولا بنى الله تعالى العالم عليها، ولذلك قد صح للأنبياء عليهم السلام شواهد على صحة نبوتهم وجود ذلك بالمشاهدة ممن شهدهم ونقله إلى من لم يشاهد»(1115).

فإحالة الأعيان، وقلب الجواهر شيء مستحيل طبعاً [= شرعاً)، وما نراه منه، ما هو سوى تخييل بحيل أو باعتماد خواص بعض المواد(1116).

إلا أن ابن حزم، يميز عدة ضروب من السحر، فمنه «ما هو من قبل الكواكب كالطابع المنقوش فيه صورة عقرب في وقت كون القمر في العقرب فينفع إمساكه من لدغة العقرب، وفي هذا الباب، كانت الطلسمات «التي ليست إحالة طبيعة. ولا قلب عين» ولكنها قوى ركبها الله مدافعة لقوى أخرى، كدفع الحر للبرد. ومنه أيضاً، ما يذكره الأوائل في الموسيقى وتأثيرها على الأمزجة سواء على سبيل التأليف أو التنفير بينها. ومنه أيضاً سحر يكون بالرقي «وهو كلام مجموع من حروف مقطعة في طوالع معروفة أيضاً يحدث لذلك التركيب قوة تستأثر بها الطبائع وتدافع قوى أخرى، وقد شاهدنا وجربنا من كان يرقي الدمل الحاد القوي الظهور في أول ظهوره فييبس»(1117)، وكتأثير حركات القمر في المد والجزر، وتأثيره في بعض الخضر. على أن هته الأنواع جميعاً، ليست من باب المعجزات أو خرق العادة، ولا حتى من باب كذب السحرة.

مثلما يستحيل على المخلوق تغيير الطبائع، يستحيل على المخلوقات أيضاً أن تدير العالم، كما اعتقد القائلون بتدبير النجوم. وانتقاد ابن حزم لهؤلاء، يتجه مباشرة إلى الحرانيين، يقول: «ذهب الحرانيون إلى التدبير لها وإنها تعقل، وهذا كفر من قائله»(1118). لا ينكر ابن حزم تأثير الكواكب، لكنه ينكر كونها فاعلة بنفسها دون أن تكون مسخرة من طرف الله الذي يجعلها أسباباً لبعض ما يحدث في العالم، باستثناء «نزول الغيث وما في الأرحام وفي أي أرض يموت المرء وماذا يكسب غداً، فليس في قوة علم الكواكب وصول إلى معرفة شيء من ذلك على الحقيقة»(1119).

(1115) الفصل. 5/ ص 2 و ص 15 - 16.

(1116) نفس.

(1117) الفصل. 5/ ص 4.

(1118) الأصول والفروع. ص 308.

(1119) نفس. ص 221.

فحدود معرفة الإنسان بالغيب، حدود نقلية وعقلية. نقلية لأن النص الديني رسم خطاً فاصلا بين ما يستطيع الإنسان معرفته وما لا يستطيع. وعقلية لأن ما لا يعقل لا يدبر، وكل ما يفعله، هو أن يؤثر بحسب ما تمليه طبيعته أو طبعه الذي خلق عليه، في هذا الإطار فقط يمكن الحديث عن تأثير عالم ما فوق القمر في عالم تحت القمر[1120].

ويمكن للمنجم أو القاضي بالكواكب، أحياناً نادرة، من أن يخبر بشيء ما، لا يجعله في مستوى التنبؤ بالغيب، كالأنبياء. «ذلك أن المنجم لا يعلم شيئاً حتى يعدل ويصيب في التعديل. فإن وقع له إغفال في شيء من ذلك، لم يصب. يضاف إلى هذا أن المنجم لا يخبر بالجزئيات والدقائق، وكثيراً ما يستتر وراء عموميات مبهمة وغامضة تحتمل كل تأويل، أما النبي فيخبر بالغيوب دون أن يتكلف صناعة. والكلام عنده في الجزئيات، لا يختلط بالكليات، يتنبأ بالأشياء ويخبر عنها كأنه شاهدها. بجانب هذا، طريق علم النجوم ممكن لكل من طلبه، أما علم النبي ﷺ فليس كذلك ولا سبيل إليه لأحد إلا من قد خصه الله عز وجل بنبوته ثم لا سبيل أيضاً للنبي ﷺ إلى معرفة ذلك في كل وقت، لكن في الوقت الذي يعلمه ربه عز وجل به»[1121].

كما يطعن في الأساس المعرفي والموضوعي لعلم التنجيم، لأن أدلته «غير إقناعية» بل «تشغيبية» «وإنما هو **تقليد لبعض قدماء الصابئين**»[1122] الذين ادعوا نطق الكواكب وتدبيرها. وهذا كذب «لأن الكواكب إن كان لها تأثير في هذا العالم، فليس تأثيرها ذلك باختيارها. يدل على ذلك ما قد ذكرناه.. من الدلائل أن الكواكب مضطرة لا مختارة، وإنما تأثيرها كتأثير النار بالإحراق والماء بالتبريد والسم بإفساد المزاج والطعام بالتغذية وما أشبه ذلك وما جرى مجراه. وكل ما ذكرناه غير ناطق، فالكواكب كذلك»[1123].

ويتحدث بهذا الصدد عن طائفة «ممن شاهدنا في زماننا هذا» «ابتدأ دخولهم إلى المعارف بتعلم علم العدد وبرهانه، وتخطيه إلى تعديد الكواكب وهيئة الأفلاك وكيفية قطع الشمس... ومطالعة شيء من كتب الأوائل وحدودها التي وضعت في هذا الكلام، ومـازج بعض ما ذكرنا من آراء الفلاسفة بالقضاء بالنجوم وانها ناطقة مدبرة. فأشرفت هذه الطائفة على كثير مما طالعت... عن أشياء صحاح برهانية ضرورية، ولم يكن معها من قوة الهمة وجودة القريحة وصفاء النظر (...) فلم تفرق بين ما صح بما طالعوه، بحجة برهانية، وبين ما في أثناء ذلك وتضاعيفه مما لم يأت عليه الأوائل إلا بإقناع أو بشغب وربما بتقليد»[1124].

(1120) وهذا أمر لا ينكره ابن حزم، بل يؤكده.

(1121) الأصول والفروع. ص 308 - 309.

(1122) نفس. ص 221.

(1123) نفس.

(1124) نفس. ص 215 - 216.

أمر هته الطائفة، هو التقليد، دون إعمال الفكر الناقد، وهذا ما جعلها تتلقف كتب الأوائل وتتهافت عليها دون تمييز بين ما هو للبرهان وما هو لغير البرهان، فالمعقول اليوناني امتزج باللامعقول الهرمسي وغيره مما يتطلب الرجوع إلى المعقول اليوناني صافياً من كل شوائب. وهو أمر لا يستطيعه إلا من كانت همته للعلوم قوية. إلا أن ابن حزم يرجع أيضاً ضعف همة هؤلاء المقلدة للحرانيين والصابئة، والذين ينظرون إلى ما جاء منهم أنه علم، إلى عدم العناية بالدين من كتاب وسنة وبالشريعة عامة والتي «هي بيان الحق ونور الألباب»[1125]. لذا تدينوا «بتعظيم الكواكب ورد الأمر إليها»[1126]. والسقوط في القول بأن «فعل العالم أكثر من واحد، وهو عين الكفر. ولو طالعوا القرآن والسنة، لما كانت نهايتهم كذلك، خصوصاً وأن هممهم ضعيفة ولا تقوى بدون سند. ذلك أن «**كل ما صح ببرهان، أي كل شيء كان، فهو في القرآن والسنة منصوص مسطور**»[1127]. يتضح لنا إذن، كيف أن المعقول الديني، لا يضاد في جوهره المعقول اليوناني، بل أن أحدهما يسند الأخر ويدعمه، لأن المحرف لهما واحد هو هو، يتكرر عبر التاريخ. فالهرمسية خصم عنيد للعقل وللبرهان، كما أنها عدو للشرع، والغنوصية التي تشكل أرضية الحركات الباطنية، من شيعة وإسماعيلية وحلولية، بقدر ما هي نظام معرفي لا عقلاني، يدير ظهره لأسمى ما انتجه العقل اليوناني ممثلاً في علم أرسطو وفلسفته، هي أيضاً ثورة على المعقول الديني ومحاولة لتفجيره من الداخل، عن طريق الرجوع به إلى ما قبله: إلى الثنوية، وتعظيم الكواكب السبعة والبروج الإثني عشر، إلى العقائد الحرانية... ومذاهب الصابئة الذين «لهم شرائع يسندونها إلى هرمس ويقولون انه إدريس، وإلى قوم آخرين يصفونهم بالنبوة...»[1128].

لذا وجب التصدي للغنوص من الموقعين النقلي والعقلي. والملاحظ فعلاً أن ابن حزم في هدمه لامكان التنجيم أو القضاء بالنجوم والكواكب يسلك مسلك الشرع وسلك العقل: إنعدم إمكان التنجيم، أساسه انتفاء التدبير، فلا واسطة بين الخالق والمخلوق، ولا ثالث في الوجود غيرهما، ولا يفعل أحد دون الله إلا حركة أو سكوناً، أو تأثيراً أو معرفة أو فكرة أو إرادة، ولا مفعول بشيء دون الله تعالى إلا ذلك، إنها مفعولات الخلق، أما سائر أفعال الخالق فبخلافها»[1129].

غير أن ابن حزم، يؤكد وجود مخلوقات غير مرئية كالجن والشياطين، لا ندركها بالحواس، إلا أن وجودها ثابت بالشرع، وإمكان خلق الله لها ثابت شرعاً وعقلاً. فالجن «أجسام رقاق صافية هوائية لا ألوان لهم، وعنصرهم النار، كما أن عنصرنا التراب، وبذلك جاء القرآن»[1130].

(1125) نفس. ص 216.

(1126) نفس. ص 217.

(1127) نفس. ص 220.

(1128) الأصول والفروع. ص 366. وانظر: ص 360 - 366.

(1129) الفصل. 5/ ص 40 - 41.

(1130) نفس. ص 13 ـ الأصول. ص 305 - 307.

أما عن فعل الجن بالمجنون، فيرفض أن يكون ذلك عن طريق المداخلة، ويعتمد ابن حزم نظرية العناصر الأربعة، في تفسير اختلاف المخلوقات. فقد خلق الإنسان من عنصر غالب هو التراب، والسمك من عنصر غالب هو الماء، أما الجن فقد خلق من نار، بينما الملائكة خلقوا من نور، ويكفيهم هذا فضلاً. أما عنصر الهواء، فلا يركبه ابن حزم في بنية مخلوق ما. ولما كان الجن من نار والإنسان من تراب، فلا يمكن أن يكون تأثيره بالمداخلة، بل بالمجاورة والمماسة. ولو احتج البعض بالحديث: «أن الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم» (أورده البخاري - باب الاعتكاف)[1131] لأجابه ابن حزم إجابة بيانية لغوية تقوم على اعتبار ان المعهود في كلام العرب أن يقال جريت من فلان مجرى الدم، أي إذا اتصل هواه بهواي وتوثقت مودتنا. أما عن ماهية الجن، فيعتبره ابن حزم ذلك «من المغيبات... وجب الاقرار به».

في نفس السياق، يناقش مسألة الرؤيا، مؤكداً أنها أنواع، منها ما يكون من قبل الشيطان «وهو ما كان من الأضغاث والتخليط الذي لا ينضبط». ومنها ما يكون من حديث النفس، وهو ما يشتغل به المرء في اليقظة فيراه في النوم. ومنها ما يكون من غلبة الطبع كرؤية من غلب عليه الدم: الأنوار والزهر والحمرة والسرور. ومن غلب عليه الصفراء يرى النيران، وصاحب البلغم يرى الثلوج والمياه،أما السوداوي، فيغلب عليه رؤية المخاوف والكهوف والظلم... ويتجلى هنا اعتماد نظرية الأمزجة الأربعة، القديمة اعتماداً كلياً. ومنها ما يريه الله عز وجل نفس الحالم إذا صفت من أكدار الجسد، وتخلصت من الأفكار الفاسدة، فيشرف الله تعالى به على كثير من المغيبات التي لم تأت بعد، وعلى قدر تفاضل النفس من النقاء والصفاء، يكون تفاضل ما يراه في الصدق»[1132]. وقد ذكر النبي أن الرؤيا الصالحة جزء من سبعين جزء من النبوة. إلا أن رؤيا غير الأنبياء، قد تكذب وقد تصدق، وهو ما لا يجوز على رؤيا الأنبياء.

وينتقد بهذا الصدد، أحد تلامذة النظام، يقال له «صالح»، ذهب إلى أن من رأى في الرؤيا حقيقة ما، فانها شيء حقيقي حدث له. فمن رأى نفسه بالصين وهو نائم بقرطبة، «فإن الله عز وجل قد اخترعه في الصين على الحقيقة». وفي انتقاده له، يؤكد على أن ما كان من الرؤيا صادقاً فهو من الله، وما عدا ذلك، فهو تعبير إما عن حالة مزاجية أو نفسية.

وحتى يبرز الفروق الدقيقة بين موقفه من الرؤيا الصالحة، وبين نظريات النبوة التي قالت بها بعض الفلسفات الغنوصية أو المتأثرة بها، كفلسفة ابن مسرة، وباقي المتصوفة... أكد على أن بلوغ الرؤيا الصالحة ليس أمراً إراديا، وفي متناول كل من ارتقى إلى مرتبة الحكمة والطهر، بل هو «من قبل اطلاع الله عز وجل لها على ذلك، وهو تعالى المصفي لها والمتوفي لها في امتزاجها بالأجسام، كما قال عز وجل «الله يتوفى الأنفس حين موتها، والتي لم تمت في منامها»[1133].

(1131) الأصول. ص 305.

(1132) الفصل. 5/ ص 19 - 20.

(1133) الأصول والفروع. ص 224.

بهذا التصريح، **يرسم فقيهنا خطاً فاصلاً بين ما يستطيع الإنسان معرفته وما لا يستطيع معرفته. لا يعرف الإنسان إلا ما جاء به الشرع أو توصل إليه بالبرهان والعقل. أما ان يعرف بطريق ثالث فلا. وهذا ما يطرد العرفان** خارج دائرة المعقول عقلاً وشرعاً، وينزع عنه كل أساس أبستملوجي. يقول ابن حزم: «**وأما الخرافات فلسنا منها في شيء** (...) وكل ما قاله الله تعالى فحق **ليس منه شيء منافياً للمعقول**»[1134]. هذا أيضاً ما يقصي كل معرفة تريد أن تؤسس نفسها خارج الشرع وخارج العقل، ويجعل الدين والعقل معا في مأمن من الغنوص، ويحررهما من تهديده المستمر، ومن كابوسه المتواصل، دون أن يدمج أحدهما في الآخر. فلكل منها معايير معقوليته ومواثيق عقلانيته، وهي معايير ومواثيق غير قابلة للرد، أو الجمع والدمج.

لكن السؤال الذي يطرح هنا هو: أينفرد ابن حزم وحده بهته الخاصية، خاصية الدفاع عن الشرع وعن العقل مع رفض الغنوص؟ ألم توجد محاولات شبيهة لهذا لدى من ينتقدهم، خصوصاً المعتزلة؟

لقد تصدى هؤلاء لنقد الثنوية والمانوية مستعملين في ذلك أسلحة فلسفية ومنطقية موروثة مما وصل إليهم من علوم اليونان، لا سيما فيزياء أرسطو التي يظهر تأثرهم ببعض مفاهيمها في بناءاتهم ونظرياتهم الكلامية. إلا أن المشكل الذي اعترض هؤلاء، وكما لاحظنا ذلك بالمثال الملموس خلال حديثنا عن بعض المواقف التي دافعوا عنها هنا وهناك، هو أنهم شغلوا تلك المفاهيم المستقاة من الفيزياء والطبيعة للاستدلال على ما وراء الطبيعة، أو للانتقال من المخلوق إلى الخالق، وهذا ما جعل دقيق الكلام لديهم يبقى مناسبة أو لحظة لإثبات قضايا جليل الكلام، ولما كان ما يحرك هذا الانتقال، ليس هو الاستنتاج أو الاستنباط السلجستي أو المنطقي، بل تبرير المطلوب والمصادرة عليه، وقعوا في الخلط، وأشكل عليهم الأمر، مما ضيع عليهم وحدة الرؤية وتماسكها، وجعلهم يحشرون أحياناً أرسطو وبعض مفاهيمه الفيزيائية بجانب مفاهيم أخرى مقتبسة من الفلاسفة الطبيعيين الأوائل أمثال ديمقريطس. وهذا ما حدث لهم فعلاً في سلوكهم الطريق المعروف والقائم على إثبات الجزء الذي لا يتجزأ، قصد البرهنة على حدوث العالم، مما أعطى لآرائهم، على الخصوص في دقيق الكلام، سمة التلفيق والتوفيق، تجمع بين جنباتها، أفكار أرسطو وأفكار ديمقريطس، وتتنكر في نفس الوقت لمبادىء الاستمرار والسببية (العلاف مثلا)، وتلقي المكان والزمان كمتصلين...

وقد ترتب عن ذلك أن عجز منهجهم الكلامي عن الاستفادة من أرسطو، الذي بقوا في منأى عنه بفعل ميولهم التوفيقية الناتجة عن إرادة البحث في الطبيعة ودقيق الكلام عما يصلح كدليل على جليله، أو بالأحرى، الانطلاق من افتراضات غير برهانية لدعم قضايا مقررة سلفاً،

(1134) الفصل. 2/ ص 125.

وتلك هي المشكلة الجوهرية في علم الكلام: قياس الغائب على الشاهد. وإذا كنا إلى حد الآن، حاولنا إبراز ملامح حضورها في تناول المتكلمين لمسائل كلامية لها علاقة بالطبيعة أو بالشاهد، فإن ما سنعمل عليه فيما يلي، هو إبراز مظاهر حضورها القوي في تناولهم لمسائل جليل الكلام أو القضايا المتعلقة بما فوق الطبيعة أو الغائب.

ثانياً: مسائل التوحيد ونقد مسلك المتكلمين.

5 - الذات والصفات:

يقوم نقد ابن حزم لعلم الكلام، على ابراز عيوب منهجه القائم على الانطلاق الضمني من المماثلة بين طرفين هما الخالق والمخلوق والاستدلال بثانيهما على الأول، مدخلين اعتبارات من الشاهد على الأمور الغيبية. وهذا ما جعل منهجهم ذلك، منهجاً غير برهاني، يمكن للمرء اتباعه لإثبات كل القضايا المقررة سلفاً. فإذا كان المتكلمون المسلمون، معتزلة وأشاعرة، اعتمدوا قياس الغائب على الشاهد لإثبات حدوث العالم، منطلقين من مذهب الجوهر الفرد كوسيلة للتأكيد على وجود الخالق والصانع... فإن غير المقرين بحدوث العالم، اعتمدوا هم أيضاً في حججهم على قياس الغائب على الشاهد، وهذا ما أكده ابن حزم نفسه الذي بين، أن الحجج التي يبني عليها هؤلاء استدلالهم تقول: لم نر في الشاهد شيئاً يحدث إلا من شيء آخر، فلا شيء إلا من شيء سابق عليه، وهذا يعني أن العالم لم يزل وأنه لا مدبر له. وعليه فإن قياس الغائب على الشاهد منهج جدالي، يعطيك كل ما تريده منه، ويوصلك إلى النتائج التي تريد منه مسبقاً أن يوصلك إليها، لذلك كان منهجاً لا يحترم البيان، من حيث أن أساسه التسليم والإيمان، ولا يحترم البرهان، من حيث أن جوهره اما الانتقال من قضية إلى أخرى انتقالاً عقلياً أساسه الاستنباط المنطقي، أو الأخذ بما تجود به علينا الملاحظات والتجارب، أو بأوائل الحس والعقل. لهذا نجد أن ابن حزم في رده على من نفوا وجود المدبر وقالوا بقدم العالم اعتماداً على قياس الغائب على الشاهد، يؤكد أن ليست كل الحقائق تدرك بالرؤية والمشاهدة، فإذا كنا في الطبيعة والشاهد، لم نر شيئاً حدث إلا من شيء آخر، فان ذلك لا يخول لنا سحب ذلك، حتى على الغائب، لعدم استوائهما [1135].

وحتى الفرق الكلامية التي تزعم أنها تحرص على تنزيه الذات الإلهية من كل ما يماثلها بالمخلوقات، تسقط من حيث لا تدري في الاستدلال بالشاهد على الغائب، وإن كان ذلك نفياً لا إثباتاً. فالبعض يحتج على تسمية الله فاعلاً وصانعاً، بدعوى أن في ذلك تشبيهاً له بالبشر الذين نصفهم بالفاعلين والصانعين. وفي رده عليهم، يؤكد ابن حزم، أن التشبيه هنا، جاء على سبيل الاشتراك في الإسم، لا الاشتراك في الحقيقة، لأن الاشتراك في الحقيقة، لا يكون إلا إذا

(1135) الفصل. 1 / ص 9 134. .

كان المتشابهان متساويين، و « التشبيه إنما يكون بالمعنى الموجود في كلا المشتبهين، لا بالأسماء. وهذه التسمية [فاعل أو صانع...] إنما هي اشتراك في العبارة »[1136].

إذن، الغلو في التشبيه، والغلو في التنزيه، كلاهما أساسه مماثلة الخالق بالمخلوق أو النظر إلى الأول من اعتبارات الثاني، سواء بالجمع بينهما تحت حكم واحد، ينزل معه الغائب إلى مستوى الشاهد، أو الفصل بينهما فصلاً، يبقى محركه الأساس الاستدلال بالثاني على الأول استدلالاً يؤدي إلى الحكم على الأول حكماً لا يؤيده النص: وهذا بالفعل هو ما وقع فيه المعتزلة الذين ظنوا أن تنزيه الخالق، يتم عبر نفي كل ما يشبهه بالبشر، أو يجعل هؤلاء يعتقدون أنه على شاكلتهم، معتقدين أن الأسماء التي أطلقها الله على نفسه أو سمى بها ذاته، أوصاف، وما دامت كذلك، يجب أن تنفى، وإلا سقطنا في التعدد والشرك، لأن الصفة تقتضي موصوفاً، تكون عرضاً له وزائدة عليه.

وإذا كان مسلك السلف والصدر الأول، هو تمرير الصفات كما جاءت والتسليم بها بلا كيف دون افراط ولا تفريط، في التشبيه أو التنزيه، فما ذلك إلا لادراكهم ووعيهم أن هذا هو المسلك الديني الحقيقي: تسمية الله بما سمى به نفسه وبما نص عليه في كلامه المنزل. أما لفظ الصفة، فهو من ابتكار المتكلمين وبدعهم، أساسه الثاوي والخفي، إدخال الله في حيز المخلوقات وتسوية له بها. فالصفة والموصوف، أمران لا يصلح الحديث عنهما إلا في الشاهد، أي فيما يقبل فعلاً أن يوصف وتحمل عليه الصفات والأعراض[1137]، والله لا يجوز عليه ذلك، فهو ليس جسماً ولا عرضاً، بالمعنى المألوف في الشاهد، وليس مشابهاً للحوادث، ولا مركباً من أجزاء، كالإنسان...

ويتهم المعتزلة، في هذا الصدد، محملاً إياهم تبعة، البدع الكلامية كالبحث في الصفات والذات. « وإنما اخترع لفظ الصفات، المعتزلة ونظراؤهم من رؤساء الرافضة وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام، سلكوا غير مسلك السلف الصالح، ليس فيهم إسوة ولا قدوة »[1138].

فما ألف المتكلمون النظر إليه كصفات، اعتبره إبن حزم أسماء أعلام غير مشتقة، جاء بها النص، ولا يمكن أن نفهم منها أن ثمة تعداد في الذات الإلهية، اللهم إلا إذا تملكنا الرغبة في الاستمرار في تشبيه الله بالإنسان والنظر إلى نسبة الصفات إلى الله كنسبة صفات الإنسان إلى الإنسان. بل لا نجد لدى ابن حزم ذلك التمييز أو تلك التفرقة التي درج عليها المتكلمون بين صفات الذات كالعلم والقدرة، وصفات الفعل كالاحياء والرزق....، وهذا أمر له دلالته الكبرى، من حيث أن فقيه قرطبة، أراد تجاوز المشاكل الكلامية المتعلقة بالذات والصفات، لأنها

(1136) نفس. 2 / ص 119 120.

(1137) نفس. 2 / ص 122 126.

(1138) الفصل. 2 / ص 121.

مشاكل مفتعلة، ولا تكون مشاكل، إلا إذا سوينا الغائب بالشاهد، وهذا ما فعله المتكلمون. فالرجوع إلى ما كان عليه الصدر الأول، يؤكد أن السلف لم يميزوا بين هذين النوعين من الصفات، كما لم يشغلوا أنفسهم بذلك.

ميز المتكلمون بين صفات الذات وصفات الفعل.

صفات الذات هي التي لا يجوز أن يوصف الله بأضدادها، ولا بالقدرة على أضدادها، كقولنا الله عالم، فإن هذا الوصف لا يصح أن يتصف الباري بضده وهو الجهل. وكقولنا قادر حي... فإن هذا الوصف لا يصح أن يوصف الله بضده كالعجز والموت. أما صفات الفعل، فيجوز أن يوصف الله بأضدادها، وبالقدرة على أضدادها، كالارادة، فإن الله يصح أن يوصف بعدم إرادة شيء... اعتقد المتكلمون أيضاً، أن صفات الذات قديمة وصفات الفعل محدثة أو حادثة. واختلف الأشاعرة مع المعتزلة، في صفتي الكلام والارادة، ذلك أن المعتزلة لا يعترفون من صفات الذات إلا بالعلم والقدرة، باعتبار أنها صفات لا يجوز أن يوصف بضدها. أما الكلام والارادة... فكلها صفات أفعال، إذ يجوز أن يوصف بضدها. أما الأشاعرة فقد اعتقدوا أن صفتي الكلام والارادة صفتا ذات، لأنهما قديمتان، ومرتبطتان بالعلم، وهو صفة ذات قديمة. وهذا ما أوضحه الباقلاني في حديثه عن أزلية وقدم صفات الذات، عندما أكد أن العلم لا يختلف عن القدرة. والارادة لا تختلف عن الحياة في كون كل منها صفة قائمة بالذات وقديمة بقدم الذات ولا تفارقها. كما بين، في إطار رده على الأشعري الذي يعتبر البقاء صفة أزلية زائدة على الذات، إنه صفة ذات، شأنه في ذلك شأن الحياة والقدرة والعلم والارادة والسمع والبصر والكلام الذي فارق به الخرس والسكوت والبقاء الذي سبق به المكونات...[1139].

وقد ترتب عن اختلاف المعتزلة والأشاعرة، حول إثبات أو عدم إثبات الكلام والارادة صفتين قديمتين، المشكل الشهير: هل القرآن قديم أم مخلوق حادث؟ لأن القرآن كلام الله، وكلامه قديم، وأنزله بعلمه، وعلمه أيضاً قديم.

والعين الفاحصة والناقدة، تدرك لأول وهلة لدواعي التي حدت بالمتكلمين إلى هذا التمييز، وإلى اعتبار صفات الفعل حادثة: فقد قالوا بذلك لتصورهم أنها صفات تتعلق بالأشياء الحادثة، ولو اعتبرت قديمة، لأوقعنا ذلك، حسب اعتقادهم، في اشكالات، أهمها: لو كانت صفات الأفعال قديمة، لوجب أن توجد الأشياء منذ الأزل، وهذا يعني أن العالم قديم. لو كانت أيضاً حادثة، لكان في ذلك دخول الحوادث والعوارض على الذات الإلهية. وقد حاول الماتريدي، الخروج من هذا المأزق الذي تردى فيه المتكلمون، فقال: صفة التكوين قديمة، والمكونات حادثة «والشاهد هو دليل الغائب» فالإنسان منا قادر على أشياء، دون أن يعني ذلك أنه ممنوع منها «وكذلك لا يوجد في الشاهد قادر غير ممنوع لا فعل له، وقادر على الكلام لا كلام له،

(1139) الباقلاني ـ الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به. ـ نشر الكوثري. ـ القاهرة. 1963. ص 24 - 27.

والشاهد هو دليل الغائب، فلزم ذلك فيه »[1140] «لما كون [الباري] الأشياء على ما تكون، وذلك نحو القول بالقدرة على الأشياء والارادة لها والعلم بها ليكون كل شيء في وقته، والحدث على الذي يكون لا على العلم به، وان كان الذي يكون ـ من بعد ـ في حد الكائن من غير تغير العلم به والقدرة عليه »[1141]، وهذا يعني أن صفة التكوين قديمة والمترتبات عنها حادثة.

وكما هو ملاحظ، يستند الفريقان: الأشاعرة والمعتزلة، في اعتقادهما بضرورة القول بحدوث صفات الأفعال، إلى تصور ضمني أساسه تشبيه أفعال الله بأفعال الإنسان، فما دامت أفعال هذا الأخير، تتم في الزمان، فأفعال الأول هي بدورها تخضع لذلك، لذا، فإن اعتبرناها قديمة، أدخلنا الحوادث والزمانية على الذات الإلهية [1142]، أو لكانت المترتبات قديمة. وحتى الماتريدي في محاولته الخروج من المأزق، لم يفعل سوى أن استدل بالشاهد على الغائب، باعترافه هو نفسه كما رأينا، مشبهاً صدور الأفعال المترتبة عن صفة التكوين القديمة لدى الله، بصدورها لدى الإنسان.

فعيب الجميع، هو اعتقادهم أن الزمن الذي يجوز على الإنسان، يجوز حتى على الله، وهذا وهم، لأن الخالق تستوي بالنسبة له جميع الأزمان، لأنه ليس جسماً وليس في المكان، بينما الزمن هو مقدار حركة الأجسام في المكان، فهو إذن كمفهوم لا يصدق إلا على الإنسان والمخلوقات. وهذا ما أكده ابن حزم، في نقده للقائلين بأن الله جسم لأنه « لا يقوم في المعقول إلا جسم أو عرض... وقالوا أن الفعل لا يصح إلا من جسم والباري تعالى فاعل، فوجب أنه جسم »[1143]. حينما بين أن مايقولونه، أن صدق على الشاهد، فلا يجب سحبه على الغائب، وإلا وجب أيضاً أن نقول أن لله زماناً ومكاناً، ما دام كل جسم، في الشاهد إلا ويوجد في هذين الإطارين. وعليه، فإن الفاعل لا يكون إلا جسماً، في الشاهد، أما في الغائب فلا. الموجودات كذلك لا تكون إلا أجساماً أو أعراضاً، في الشاهد فقط، أما في الغائب فلا.

فالمشكلة إذن، هي مشكلة منهج استعمله المتكلمون في تناول قضايا الذات الإلهية وصفاتها، جوهره التسوية بين طرفين لا رابطة تشابه أو تماثل بينهما، وهذا هو الداعي الذي جعلهم يميزون بين صفات الذات وصفات الفعل من أجل تجاوز تعارض الحدوث والقدم والزماني واللازماني، دون تساؤل عما إذا كان الغائب فعلاً قابلاً لأن يدرج ضمن هته المفاهيم ويخضع لها، ودون انتباه إلى الهوة السحيقة التي تفصل بين الخالق والمخلوق.

ففيما يخص صفة العلم اختلف المتكلمون فيما بينهم، كعادتهم، حول نسبتها إليه، فقد أثبتها المعتزلة. وفي هذا الصدد، يؤكد ابن حزم، إنهم أثبتوها لله لا على أنها صفة حقيقية، بل على

(1140) الماتريدي ـ كتاب التوحيد ـ نشر فتح الله خليف. بيروت. 1970. ص 46.

(1141) نفس. ص 47.

(1142) أنظر ـ محمود قاسم. ـ مقدمة مناهج الأدلة لابن رشد. ص 48 - 49.

(1143) الفصل. 2 / ص 117.

المجاز. «وإنما معناه [العلم] أنه تعالى لا يجهل»[1144]. ونجد تأكيد لهذا مع الأشعري حيث يقول: «وكان [العلاف] يقول: إذا قلت أن الله «عالم» أثبت له علماً، هو الله ونفيت عن الله جهلاً، ودللت على معلوم كان أو يكون. وإذا قلت: «قادر» نفيت عن الله عجزاً، وأثبت له قدرة هي الله سبحانه، ودللت على مقدور...»[1145].

هذا الكلام رغم ما فيه من وضوح، يطرح عدة إشكالات، بشهادة القاضي عبد الجبار نفسه الذي أرجح تلك الإشكالات إلى أن العلاف «لم تتلخص له العبارة» إذ المقصود منها أن الله عالم لذاته، قادر لذاته... لكنه لم يفصح بدقة[1146]. وهذا الرأي الذي عبر عنه العلاف، يردده جميع المعتزلة كالنظام والجاحظ والجبائي... مريدين منه التأكيد على أن الحمل، في قولنا الله عالم، ليس حملاً حقيقياً يثبت معنى زائداً على الذات، بل ينفي عنها ضدها، أي أنه حمل سلبي. فحقيقة المحمول ليست غير حقيقة الموضوع حتى لا يكون هناك شيئان هما العلم المعبر عنه بعالم وذات الله، ولكنهما شيء واحد وهو الذات.

هذا بالنسبة للمعتزلة، أما سائر الناس، فقد قالوا حسب، ابن حزم، «أن لله تعالى علماً حقيقة لا مجازاً»[1147]. لكنهم اختلفوا في كيفية ذلك.

فإذا كان المعتزلة حريصين على أن ينفوا عن الله أن تكون له صفات قائمة بذاته قديمة مع ذاته، حتى يكون واحداً بسيطاً، لا يشاركه في القدم شيء بما في ذلك صفاته. فإن جهم بن صفوان، حرصاً منه هو الآخر على اثبات الوحدانية والتنزيه، قال إن علم الله تعالى هو غير الله، وهو محدث مخلوق، وإلا شاركه في قدمه[1148]. ذلك أن جهم، يعتقد أن الله ذات فقط و «لا يقال إنه شيء، لأن الشيء هو المخلوق الذي له مثل» وما له مثل، فهو مشبه بالأشياء[1149] وإذا كان الكثيرون يعتقدون أن الأسباب التي حدت به إلى التطرف والإفراط في نفي التشبيه، هي رده على المجسمة والمشبهة، فإن جمع ابن حزم له مع هشام بن الحكم الرافضي، يجعلنا نشك حتى في حقيقة آرائه على الله، فقد تكون متأثرة بالإسماعيلية، لا سيما في تمييزها بين الله وبين العقل الصانع العالم الفاعل... وهو أمر سبقت الاشارة إليه. ما يهمنا الآن، هو أن جهم أنكر تشبيه الله بالأشياء، فكان مضطراً إلى نفي الصفات عنه ومنها صفة العلم. ويروي البغدادي أن جهماً كان يقول: «لا أصفه بوصف يجوز اطلاقه على غيره كشيء وموجود وحي وعالم ومريد»[1150].

(1144) الفصل. 2 / ص 126.

(1145) الأشعري. ـ المقالات. 1 / ص 225.

(1146) القاضي عبد الجبار ـ شرح الأصول الخمسة. ص 182 - 183.

(1147) الفصل. 2 / ص 126.

(1148) نفس.

(1149) الأشعري ـ المقالات. 1 / ص 181. ـ الاسفراييني ـ التبصير. ص 63.

(1150) البغدادي. ـ الفرق. ص 128.

ويتجلى من النصوص الهامة التي أوردها ابن حزم لجهم، والتي يبرر فيها نفيه للصفات الأزلية ومن بينها العلم، أن مرماه، هو نفي الشريك عنه، وعدم السقوط في ايجاب الأزلية لغيره. وإلا كنا مضطرين إلى القول أن علمه ليس هو، وبذلك نثبت أزلياً غيره، أو إلى القول بأن العلم هو الله، ونقع في الالحاد.

وينقل عنه الأشعري نصين هامين يشرح فيهما جهم، كيف يكون علم الله حادثاً مخلوقاً. أولهما يقول: «قال جهم: ان علم الله محدث، هو أحدثه فعلم به، وانه غير الله، وقد يجوز عنده أن الله يكون عالماً بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم يحدثه قبلها».

وثانيهما يقول: «كان يقول: ان الله يعلم الشيء في حال حدوثه، ومحال أن يكون الشيء معلوماً وهو معدوم، لأن الشيء عنده هو الجسم الموجود. وما ليس بموجود فليس بشيء فيعلم أو يجهل، فألزمه مخالفوه أن لله علماً محدثاً، إذ زعم أن الله قد كان غير عالم ثم علم، ويجب على أصله أن يقول في القدرة والحياة كقوله في العلم»[1151].

ويؤكد البغدادي في «الفرق» أن جهماً اضطر إلى القول بأن علم الله حادث لا في محل، حتى لا يكون هو [أي الله] محلاً للحوادث، ذلك أنه إذا علم الشيء قبل خلقه، فهل سيتغير علمه، بعد أن يتكون الشيء أم لا؟ أكيد حسب جهم أنه سيتغير وسيتحول من أنه سيوجده إلى أنه أوجده، أي أن ذاته ستخضع لتتالي الأزمان وستصبح عرضة لتبدل الماضي والحاضر والمستقبل. لذا لا بد من القول بأن الله لا يعلم الشيء قبل خلقه[1152].

الرغبة في التنزيه، تنزيه الذات الإلهية تنزيهاً مطلقاً حتى لا تكون محلاً للحوادث وعرضة للتغيير الزمني: تغير الماقبل والمابعد، تلك هي الاعتبارات التي قادت جهم وغيره إلى إنكار أزلية العلم الإلهي، وإنكار الكلام أيضاً، فالله لم يكلم موسى بكلام قديم، بل بكلام أحدثه في غيره، وجعل غيره يعبر عنه، وعليه فالقرآن هو الآخر حادث مخلوق[1153].

يتصدى ابن حزم لنقد آراء جهم هته، مبيناً أن جوهر المشكل يكمن في تصوره لله كما لو كان خاضعاً للزمان، بينما الحقيقة هي أن الزمان تخضع له الحوادث والمعلومات، أما الله العالم فلا يخضع لذلك، إن علم الله بالأشياء متقدم لوجودها ولكونها «وإنما الزمان في كل هذا للمعلوم، وأما علمه تعالى ففي غير زمان، وليس ههنا تبدل علم وإنما يتبدل المعلوم فقط والعلم بكل ذلك لم يزل غير متبدل... فعلم الله تعالى بكل ذلك واحد لا يتبدل ولا يستحيل ولا زاد فيه تبدل الأحوال التي للمعلوم»[1154]. وعليه، فإن العلم، علم الله بالأشياء، قديم، دون أن يكون مترتباً

(1151) الأشعري ـ المقالات. 2 / ص 184 - 185.

(1152) البغدادي ـ الفرق. ص 113. ـ الشهرستاني ـ الملل والنحل. 1 / ص 86.

(1153) الشهرستاني ـ الملل والنحل. 1 / ص 88 ـ والأشعري ـ المقالات. 2 / ص 256.

(1154) ابن حزم ـ الفصل. 2 / ص 130.

على الأشياء المعلومة، فإذا كان علم الإنسان تابعاً لهته الأخيرة، فإن علم الله شامل، ولا يمكن الاستدلال بالشاهد على الغائب في هذا المضمار. وهذا عينه الموقف الذي دافع ابن رشد [1155] الذي بنى موقفه من مسألة العلم الإلهي على أساس التفرقة بين الشاهد والغائب. إن الله حسب الآيات القرآنية، عنده علم الساعة وعلم ما كان وما سيكون وعلم ما لا يكون... وهو علم واحد، لا وجه لمشابهته أو مقاربته بالعلم الإنساني الجزئي المتغير الخاضع للزمان». وعلم الله تعالى ليس في زمان أصلاً... وإنما الزمان والمكان للمعلوم فقط» [1156].

أما فيما يخص الموقف الأشعري من مسألة العلم فإنه أكثر تقدماً من حيث أنه يميل إلى القول بعدم قدرة الإنسان الإحاطة بمعرفة العلم الإلهي، وبقدر ما ينتقد الأشعري، جهم بن صفوان متهماً إياه بالزندقة، ينتقد العلاف أيضاً لأنه عطل الله من صفة زائدة عليه هي العلم. وعبارته التهكمية في هذا الصدد شهيرة حيث يقول: «وقال رئيس من رؤسائهم - وهو أبو الهذيل العلاف - إن علم الله هو الله، فجعل الله عز وجل علماً. وألزم فقيل له: إذا قلت إن علم الله هو الله فقل: يا علم الله اغفر لي وارحمني، فأبى ذلك، فلزمه المناقضة» [1157].

فقد أثبت الأشعري صفة العلم «لأن الأفعال المحكمة لا تتسق في الحكمة إلا من عالم... ولو جاز أن تحدث الصنائع الحكمية لا من عالم، لم ندر لعل جميع ما يحدث من حكم الحيوان وتدابيرهم وصنائعهم، يحدث منهم وهم غير عالمين. فلما استحال ذلك، دل على أن الصنائع المحكمة لا تحدث إلا من عالم» [1158]. لا يهمنا هنا لجوء الأشعري إلى الشاهد للاستدلال به على ضرورة العلم لإتقان الأفعال، بل ما يهمنا هو أنه [الأشعري]، في محاولته معارضة موقف المعطلة أثبت العلم صفة زائدة وقال: «لا يقال هو الله ولا هو غير الله، وقال في قوله له آخر وافقه عليه الباقلاني... إن علم الله تعالى هو غير الله وخلاف الله، وأنه مع ذلك غير مخلوق لم يزل» [1159].

وهذا ما جعل ابن حزم يتهمه، هو والباقلاني، بالشرك وإبطال التوحيد. «لأنه إذا كان مع الله تعالى شيء غيره لم يزل معه، فقد بطل أن يكون الله تعالى كان وحده، بل قد صار له شريك في أنه لم يزل وهذا كفر» [1160]. كما يتهم الباقلاني وابن فورك بأنهما فيما يخص إثبات الصفات، وعلى الخصوص صفة العلم، يصرحان بأن علم الله واقع مع علم الإنسان «تحت حد واحد»، يمكن الاستدلال بثانيهما على الأول. وبالفعل، نلاحظ أن الباقلاني، يعتبر أن دليل العلم، وقوع الأشياء

(1155) مناهج الأدلة - ص 160 - 161. و د. محمود قاسم - نظرية المعرفة عند ابن رشد - القاهرة 1969 ص 121.

(1156) الفصل 2 / ص 133.

(1157) الأشعري - الابانة 46.

(1158) الأشعري - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع - نشر مكارثي - بيروت. 1952. ص 10.

(1159) ابن حزم - الفصل 2 / ص 126.

(1160) الفصل 2 / ص 135.

على سبيل الإتقان والحكمة في الصنع، ولا تظهر الأفعال المحكمة إلا من حي وعالم و... وفي ذلك ثبوت العلم والحياة... لله. ويلجأ الباقلاني إلى نفس دليل الأشعري، الآنف ذكره، «لو جاز أن تظهر الأفعال المحكمات ممن ليس بحي ولا عالم ولا خالق، لم ندر لعل ما يظهر من الناس من الكتابة والصياغة وسائر التصرف يظهر منهم وهم موتى جماد عجزة»[1161]. وانتقاد ابن حزم لمثل هذا الاستدلال، جوهره القول، بأن فيه إنزالاً لما لم يزل وجعله محدوداً بمنزلة المحدثات[1162].

وهو انتقاد ينطبق على العلاف أيضاً لأنه قال علم الله هو الله، وبذلك سماه باستدلال، دون أن ينتبه إلى «أنه بخلاف كل ما خلق، فلا دليل يوجب تسميته بشيء من الأسماء التي يسمى بها شيء من خلقه ولا أن يوصف بصفة يوصف بها شيء من خلقه، ولا أن يخبر عنه بما يخبر به عن شيء من خلقه إلا أن يأتي نص»[1163] والنص يؤكد أن علم الله لم يزل وهو غير مخلوق، وليس هو غير الله تعالى، ولا نقول هو الله، وهذا هو موقف طائفة من أهل السنة، حسب ابن حزم.

مثلما كان أصل مشكلة العلم وأساس الاختلاف حولها كصفة، هو الاستدلال، تلك الطريقة المحببة إلى المتكلمين، والتي تجعلهم لا ينظرون إلى عالم الغيب إلا من منظار عالم الشهادة، كان كذلك أصل المشكلة فيما يتعلق بفهم وتفسير معنى السميع والبصير والقديم، قياس الله على الإنسان: ذلك أن طائفة من المتكلمين الأشاعرة على الخصوص، وجميع المجسمة قالوا أن الله سميع بسمع بصير ببصر، محتجين أن السميع والبصير لا يكونان إلا بسمع وبصر ولا يجوز أن يسمى أحد سميعاً إلا إذا كان له سمع ولا بصيراً إلا إذا كان له بصر.

وغير خاف هنا أن الشاهد، هو المنطلق في هته الدعوى، أي أن هناك اعتقاداً ضمنياً بمماثلة الغائب للشاهد. وهذا ما جعل ابن حزم يعتبر أن دعواهم القائلة: ما وجدنا سميعاً إلا بسمع... إنها صحيحة إنما «فيما بيننا (...) [لأننا] أصلاً لم نجد قط في شيء من العالم الذي نحن فيه سميعاً إلا بسمع ولا وجد فيه بصير إلا ببصر، فإنه لم يوجد قط أيضاً فيه سميع إلا بجارحة يسمع بها ولا وجد فيه عالم إلا بضمير، فلزمهم أن يجروا على الله تعالى هذه الأوصاف»[1164]. ويستغرب المرء مع ابن حزم، من كون الأشاعرة، وجعفر بن حرب من المعتزلة وهشام بن الحكم الرافضي، الذين نزهوا الله عن صفات المخلوقين، يلتقون في كثير من المواقف مع المجسمة، ولا أدل على ذلك من قولهم لا سمع إلا بسمع ولا بصر إلا ببصر... وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن العبرة ليست بالاختلافات والفوارق المعلن عنها والمصرح بها من

(1161) الباقلاني ـ التمهيد ـ نشر أبو ريدة والخضيري ـ القاهرة 1367 هـ. 1947 م. ص 47 ـ الانصاف. ص 31.

(1162) ابن حزم ـ الفصل 2 / ص 136.

(1163) نفس. ص 139 ـ المحلى 1 / ص 32.

(1164) نفس. ص 141.

طرف المذاهب، بل بالإشكالية الثاوية التي تجعل تلك الاختلافات والفوارق، مجرد ظاهر أو مظهر خداع، يخفي عنا الالتقاء والانسجام الدفينين القائمين على الاستشهاد بالمعهود والاستدلال بالمألوف، وذاك ما يمنعهم من تصور إن كان سميع لا بسمع وبصير لا ببصر، لأنه خلاف ما عهدوا في العالم «لأنه ليس في العالم شيء يشبهه عز وجل فقياس عليه»[1165]. ولا يخبر عنه إلا بما أخبر به عن نفسه، فلم يقل أن له سمعاً وبصراً، لذا لا يحل القول بذلك، كما لم يقل عن أسمائه أنها صفات» ولم يأت نص بلفظ الصفة قط بوجه من الوجوه، لكن الله تعالى أخبرنا بأن له علماً وقوة وكلاماً وقدرة، فقلنا هذا كله حق»[1166]. لهذا فإن سميع وبصير وعليم وقدير... أسماء ليست مشتقة من صفات أو من نعوت، بل لأن النصوص وردت بها. والمشكلة التي وقع فيها الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم، تتمثل في أنهم قاسوا الغائب على الحاضر، فاعتقدوا أن من يسمى علياً، فلأن له علم، وحكياً فلأن له حكمة... لذا اقتضى وصفه بأنه سميع أن يكون له سمع، وبصير أن يكون له بصر...

وينتقد بهذا الصدد «بدعة» أخرى أحدثها المتكلمون، أساسها المماثلة بين الله والإنسان، تتمثل في تسميته الله ووصفه بالقديم دون أن يأتي به نص. مع أن القديم صفة من صفات المخلوقين الذين يحكمهم الزمان والتقدم والتأخر والقدمية والحدوث. فكل قدمية، قدمية زمانية - إضافية. فهذا قديم بالنسبة لذاك الذي هو أحدث منه. ولكي تصح المقارنة والإضافة، يقتضي الأمر تسوية المقارنين أو الطرفين المضافين، حتى يمكن دخولها في حد واحد، فلا نسبة إلا بين المشبهات والأشباه. أما المختلفات فلا نسبة بينها[1167].

وعليه، فإن الله سميع بصير، ولا يقال بسمع ولا ببصر لأن الله لم يقله. وسميع وبصير وعليم، كلها بمعنى واحد.

رأينا، آنفاً، كيف أن الأشعري والباقلاني فيما بعد، أثبتا العلم الإلهي انطلاقاً من اعتبارات مرتبطة بالشاهد تتلخص في أن أفعال الحكماء، لا تكون إلا عن علم ومعرفة. ولم يقتصرا على استنباط هته «الصفة» بهذا الاستدلال وإثباتها اعتماداً عليها، بل قررا أيضاً أن صفة الحياة هي الأخرى، تشرط الحكمة والصنعة المتقنة. لذا كان الله حياً. يقول الأشعري: «لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من قادر حي»[1168]. ولا يتصور أن يكون الذات حياً بغير حياة، مثلما لم يجز تصوره عالماً بغير علم وهذا ما يؤكده الباقلاني، حينما يعقد باباً للكلام» في معنى الصفة، وهل هي الوصف، أم معنى سواه»، يعرف فيه الصفة بأنها «الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له، **ويكسبه** الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة. فإن كانت مما يوجد تارة ويعدم

(1165) ابن حزم - الفصل. 2 / ص 142.

(1166) نفس. ص 150.

(1167) نفس. ص 152. المحلى 1 / ص 34.

(1168) الأشعري - اللمع - ص 10.

أخرى، غيرت حكم الموصوف وصيرته عند وجودها على حكم لم يكن عليه عند عدمها، وذلك: كالسواد والبياض والإرادة والكراهة والعلم (...) وإن كانت الصفة لازمة، كان حكمها أن **تكسب من وجدت به حكماً يخالف حكم من ليست له تلك الصفة، وذلك نحو حياة الباري سبحانه وعلمه وقدرته وكلامه وإرادته** »[1169]. هكذا، يكون الله حياً بحياة.

أما المعتزلة، فقالت أن الله حي بحياة هي ذاته، ومعنى قولنا « حي »، إثبات ذاته ونفي الموت عنه[1170]. فهم لا ينكرون الحياة، لكنهم سووا بينها وبين الذات، كما هو معروف.

وعيب الطائفتين معاً، حسب فقيه قرطبة، هو أنهما تنهجان سبيل الاستدلال بالشاهد في إثباتها لصفة الحياة لله، وقد اتخذ ذلك صورة أما الرغبة في نفي الموت والجمادية عنه، أو الرغبة في تأكيد أنه فاعل قادر عالم، وكل ذلك يتطلب الحياة. وهو منهج غير إقناعي ولا برهاني، إن اتبعناه، ربما أوقعنا في نتائج تخالف الشرع. فالمألوف في الشاهد أن القدرة على الفعل والحكمة و... لا تكون إلا بجسم، فلماذا لا نثبت الجسمية لله أيضاً؟ إذا قيل: أن النص يمنع من ذلك، وكذا التنزيه لا يقبل ذلك، فبالإمكان أن نجيب: وهل ثمة نص يقول أن الله حي بحياة؟ « إنهم يدعون أنهم ينكرون التشبيه ثم يركبونه أتم ركوب فيقولون لما لم يكن الفعال عندنا إلا حياً عالماً قادراً وجب أن يكون الباري الفاعل للأشياء حياً عالماً قادراً، وهذا نص قياسهم له على المخلوقات وتشبيهه تعالى بهم ولا يجوز عند القائلين بالقياس أن يقاس الشيء إلا على نظيره، وأما أن يقاس الشيء على خلافه من كل جهة وعلى ما لا يشبهه في شيء البتة فهذا ما لا يجوز أصلاً عند أحد، فكيف والقياس كله باطل »[1171].

يضاف إلى كل ما سبق، أن ربط الأشاعرة للحكمة بالحياة، إذا كان يصدق على الإنسان، فإنه لا يصدق على جميع الناس ولا على الحيوانات والنباتات، وحتى لو افترضنا جدلاً، أن كل الأناسي حكماء في أفعالهم، فإن ذلك لا يخول قياس الله على المخلوقات وتشبيهه بها، ويستنتج من ذلك، عدم جواز تسمية الله بالاستدلال، بل بالنص، لأن الله « بخلاف خلقه من كل وجه، فإذ ذلك كذلك، فواجب نفي كل ما يوصف به شيء مما في العالم عنه تعالى على العموم »[1171].

ونفس هذا العيب المنهجي، يسقط فيه الأشاعرة في محاولة إثباتهم صفة الإرادة لله. فإذا كان المعتزلة، قد جعلوا منها صفة فعل، حادثة، باعتبار أن إرادة الله وأفعاله تتعلق بالمخلوقات والحوادث، مستدلين بالشاهد على الغائب، فإن الأشاعرة أثبتوها صفة ذات، وقالوا أنها لم تزل، ولم يزل الله مريداً. ونجد أن الأشعري، في إثباته لها، ينطلق من اعتبارات ذات علاقة بما هو

(1169) الباقلاني ـ التمهيد. نشر مكارثي. ص 213 - 214.

(1170) الأشعري ـ المقالات. 1 / ص 227.

(1171) الفصل ـ ابن حزم. 2 / ص 158.

(1171) الفصل. 2 / ص 162.

مألوف ومعهود في المستوى الإنساني، أي في الشاهد. فما هو مألوف، «أن الحي، إذا كان غير مريد لشيء أصلاً، وجب أن يكون موصوفاً بضد من أضداد الإرادات من الآفات: كالسهو والكراهة والإباء وسائر الآفات، كما وجب أن يكون الحي إذا كان غير عالم بشيء أصلاً - موصوفاً بضد من أضداد العلوم من الآفات: كالجهل والسهو والغفلة أو الموت أو ما أشبه ذلك من الآفات. فلما استحال أن يكون الباري تعالى لم يزل موصوفاً بضد الارادة، لأن هذا يوجب أن لا يريد شيئاً على وجه من الوجوه، وذلك أن ضد الارادة إذا كان الباري تعالى لم يزل موصوفا به يوجب قدمه، محال عدم القديم، كما محال حدوث القديم، فإذا استحال عدمه - وجب أن لا يريد الباري شيئا ويقصد فعله على وجه من الوجوه. وذلك فاسد. وإذا فسد هذا صح وثبت أن الباري تعالى لم يزل مريداً»(1172).

ويبرز ابن حزم خطأين أساسيين في هذا النص: أولها تسمية الله مريداً، ولم يرد نص بذلك، لا على أنه مريد، ولا على أن له إرادة. كل ما جاء في النصوص هو: يريد: أراد، لم يرد ولا يريد». وإنما أطلق هذا الإطلاق الفاحش [الإرادة] قوم من الخوالف المسمين بالمتكلمين». (1173) ولم يأت ذلك في نص أو من أحد من السلف.

ثانيها: استخدامه قياس الغائب على الشاهد في الصفات وفي إثبات ما يسمونه صفة الإرادة. وهو هنا يلمح إلى كون بعض الأشاعرة، يبررون وصفهم لله بأنه مريد، رغم عدم ورود النص بذلك، بأن ذلك اشتقاق من الإرادة وقياس على صفة «الكريم» التي سمى الله بها نفسه. وبطبيعة الحال، القياس في نظر فقيهنا كله فاسد، حتى في اللغة، وهذا ما يمنع إضافة شرع جديد على الشرع المنزل.

ويرد على المعتزلة الذين لم يفرقوا بين الغائب والشاهد، فيما يتصل بالإرادة، فقاسوا الأول على الثاني عما تمخض عنه القول بأن الله لا يفعل إلا الخير ولا يريد إلا ما فيه صلاح العباد، لأن إرادة الشر والقبيح سفه ونقص، والله منزه عن ذلك. وهذا، إن كان يصدق في الشاهد، فليس من اللازم أن يصدق حتى على الغائب(1174). ومذهب أهل الإسلام وعن سلف من الصحابة أن الله «فعال لما يشاء وعلى كل شيء قدير وبهذا جاء القرآن»(1175). وينتقد بهذا الصدد «علي الأسواري المعتزلي»، وهو من أتباع النظام، كان يقول أن الله لا يقدر أن يفعل ما علم أنه لا يفعله، كالظلم والكذب، ولا يقدر على ترك ما نفع، لأنه لا يتوهم منه تركه، ولا فعل غيره... (1176).

(1172) الأشعري - اللمع. ص 29.

(1173) الفصل - 2 / ص 177.

(1174) الفصل - 2 / ص 179 و 185.

(1175) نفس. 2 / ص 185.

(1176) البغدادي - الملل والنحل. ص 102 - 103.

ويقوم انتقاده له، على التنبيه إلى أن الظلم والكذب، من صفات المخلوقين، لكن الله قادر عليها، لأنه ليس عاجزاً كالمخلوقين، ولا يمكن مماثلته بهم، وإذا كان ابن حزم يرى أن هتين الصفتين منفيتان عن الله، فليس لأنه لا يقدر أو عاجز، بل لأنه نفى عن نفسه ذلك، وشتان ما بين أن نثبت لله أو ننفي عنه شيئاً، اتباعاً للنص، وبين أن نفعل ذلك اعتماداً على قياس[1177].
ويتجلى مما كتبه ابن حزم حول هته المسألة، في موضع آخر، أن الأصل لديه، هو قدرة الله المطلقة ولو لم يكن الله كذلك، لكان متناهي القدرة، وإذا قال عن نفسه أنه « لم يلد ولم يولد » فليس ذلك لأنه عاجز عما يقدر عليه المخلوقون، بل لأنه أراد ذلك، ويقدر عليه لو شاء لأن مقدوراته لا متناهية « وهو تعالى مرتب كل ما خلق، وهو الذي أوجب الواجب وأمكن الممكن وأحال المحال، ولو شاء أن يفعل كل ذلك على خلاف ما فعله، لما أعجزه ذلك، ولكان قادرا عليه »[1178]. لكننا إلى حد الآن علمناه لم يفعل كل ما أخبرنا بأنه لم يفعله، كالولد والظلم والكذب، وهذا ما يخولنا القول بأنه لا يظلم ولا يكذب. يقول ابن حزم: « بالضرورة علمنا أنه تعالى لا يفعل شيئا من ذلك، كما علمنا أن زريعة العنب لا يخرج منها الجوز، وأن ماء الفرس لا يتولد منها جمل »[1179].

أشرنا آنفاً، إلى أن صفة الإرادة، هي وصفة الكلام، من المسائل التي كانت محط نزاع واختلاف بين المعتزلة والأشاعرة، فقد اعتبرهما الأولون، صفات فعل محدثة، بينما ذهب الآخرون إلى أنها صفات قديمة، أو صفات ذات، لأنها مرتبطة بالعلم، وعلم الله أزلي.

وقد ترتب عن هذا الاختلاف بينهما، حول إثبات أو عدم إثبات الكلام والإرادة كصفتين قديمتين، مشكل: القرآن لكلام الله، أقديم هو أم مخلوق حادث؟.

وهي مشكلة لا تخلو من أهمية كبرى في تاريخ العقيدة والكلام الإسلاميين، لما ترتب عنها من عواقب سياسية ـ دينية، لا سيا بعد أن تبنت الدولة العباسية، على عهد المأمون والمعتصم المذهب الاعتزالي، مذهباً رسمياً لها، وامتحنت الفقهاء في مسألة القرآن، ومن بينهم الإمام أحمد.

والموقف المعتزلي، الذي تبنته الدولة العباسية، والذي بسببه امتحن فقهاء السنة، يقول بأن القرآن مقترن بالكلام، والكلام صفة فعل، فهو إذن حادث مخلوق. وهذا في الحقيقة رأي، أساسه الاستدلال بالشاهد على الغائب. يتمثل ذلك في أن المعتزلة، نظروا إلى القرآن نظرتهم إلى اللغة المؤلفة من حروف، وساووه بالكلام كما هو في الشاهد. فبما أن المتكلم في المستوى الإنساني، يفصح عما بنفسه ويظهر عما بمكنونه، ويتطلب انتظام الكلام وصدوره في جمل مرتبة، وقتاً ما يستغرقه الكلام، فإن الكلام الإلهي هو الآخر حادث، وهو صفة فعل. إن فيه المتقدم والمتأخر،

(1177) الفصل. 2/ ص 192.
(1178) المحلى ـ 1 / ص 33.
(1179) الفصل. 2/ ص 191.

وفيه السابق واللاحق، وجميع تلك أشياء تتطلب الزمان وتخضع له. هذا فضلاً عما في آياته من أخبار بما قد سبق وبما جرى لأمم خلت، وهذا يؤكد أنه حادث في الزمان.

أما موقف الأشاعرة، فهو يقوم، بصفة عامة على التمييز بين مستويين في الكلام، أحدهما قديم، هو مستوى الكلام النفس من حيث أنه صفة ذاتية قديمة مقترنة بالعلم، أما ثانيهما فمحدث، وهو مستوى تركيب الحروف والكلمات ونظمها. ولا يمكن اعتبار ما جاء في كتاب «الإبانة» للأشعري، على أنه هو الموقف الأشعري الحقيقي والشبيه بموقف ابن حنبل. فالاعتماد على «الإبانة» وحده للحكم على موقف الأشعري، يوقعنا في نظرة تجزيئية، تخفي عنا المسار العام لفكره. فهو كتاب، كان الغرض من تأليفه، تهدئة الأوضاع والتقليل من حدة الخصومة التي عرفها مطلع القرن الرابع الهجري بين الحنابلة والأشاعرة في بغداد، لعن فيها الحنابلة الأشعري في المساجد، مما أدى به أن يؤلف «الإبانة» كشهادة يقدمها للحنابلة، على حسن عقيدته السلفية، ووفائه لمذهب أهل السنة، لذلك نصب، الأشعري من نفسه في مقدمة الكتاب، مناصراً لأهل السنة ومعتصماً بما قال به السلف» وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن حنبل»[1180]. وهذا ما جعل ابن عساكر يقول: «إن أصحاب الأشعري جعلوا الإبانة من الحنابلة وقاية»[1181]. فقد ذهب الأشعري في «الإبانة» إلى أن القرآن غير مخلوق لفظاً ومعنى، وهو بكماله غير مخلوق.

هل هذا هو موقف الإمام أحمد؟ حسب بعض الروايات نعم[1182]، وحسب روايات أخرى، لا، لأن الإمام أحمد، لم يعتبر اللوح والورق والمداد قدماء[1183]، خوفاً من الوقوع في الشرك، ومال إلى الإجابة بأن القرآن لا خالق ولا مخلوق.

كيفما كان الأمر، حدد فقيه قرطبه المواقف المتصارعة في ثلاثة: موقف المعتزلة، وموقف أهل السنة القائل «إن كلام الله عز وجل هو علمه لم يزل وانه غير مخلوق، وهو قول الإمام أحمد بن حنبل». وموقف «الأشعرية [التي قالت] كلام الله تعالى صفة ذات، لم تزل غير مخلوقة، وهو غير الله تعالى وخلاف الله تعالى، وهو غير علم الله تعالى، وإنه ليس لله تعالى الا كلام واحد»[1184].

ويبدو من كلام فقيهنا عن موقف أهل السنة، أنه كان واعياً بعمق المشكل. فهل هو موقف

(1180) الأشعري ـ الإبانة. ص 8.

(1181) ابن عساكر ـ تبيين كذب المفتري ـ نشر المقدسي. بيروت 1979. ص 8.

(1182) مثلاً: أبو داود السجستاني ـ كتاب مسائل الإمام أحمد ـ نشر رشيد رضا. القاهرة. 1353 هـ. ص - 262. 274

(1183) ابن بدران الدمشقي ـ المدخل إلى مذهب الإمام ابن حنبل ـ بيروت 1981 ص 61.
وأبو يعلى الحنبلي ـ طبقات الحنابلة ـ فيه شذرات من كلام الإمام أحمد. 1952. القاهرة ج 1/ ص 93.

(1184) الفصل ـ 3/ ص 5.

الإمام أحمد الأول (القرآن بكماله غير مخلوق، إن استعملنا عبارات الأشعري أم هو الموقف الثاني (الورق والمداد والصوت الملفوظ به... قدماء)؟ لذا ينتقد أهل السنة الذين يقولون أن الصوت الملفوظ به هو الآخر غير مخلوق، والخط غير مخلوق، مبيناً أن الصوت هواء خارج مندفع من الحلق، وهو إنساني، كما يؤكد أن القرآن هو كلام الله، لأنهما معنى واحد، وان اختلف اللفظان، ذاهباً إلى أن كلام الله لفظ مشترك يعبر به عن خمسة أشياء:

1 ـ الصوت المسموع.

2 ـ الملفوظ به، أو (المنطوق).

3 ـ المصحف.

4 ـ المستقر في الصدور.

5 ـ القرآن هو كلام الله، وهو علمه وليس شيئاً غير الباري.

الأربعة الأولى كلها مخلوقة. أما الخامس، فهو غير مخلوق، لأن علم الله، لم يزل، وهو ليس شيئاً غيره، «ولما كان اسم القرآن يقع على خمسة أشياء وقوعاً مستوياً صحيحاً، منها أربعة مخلوقة وواحد غير مخلوق، لم يجز البتة لأحد أن يقول أن القرآن مخلوق، ولا أن يقال أن كلام الله مخلوق لأن قائل هذا كاذب إذ أوقع صفة الخلق على ما لا يقع عليه مما يقع عليه إسم قرآن واسم كلام الله.. ووجب ضرورة أن يقال: إن القرآن لا خالق ولا مخلوق، لأن الأربعة المسميات منه ليست خالقة ولا يجوز أن تطلق على القرآن ولا على كلام الله تعالى إسم خالق. ولأن المعنى الخامس، غير مخلوق، ولا يجوز أن توضع صفة البعض على الكل الذي لا تعمه تلك الصفة، بل واجب أن يطلق نفي تلك الصفة التي للبعض على الكل»[1185].

هذا هو الرأي الخاص المتميز الذي تبناه فقيهنا، وبكل جرأة في هته المسألة الشائكة، متجاوزاً الصراع الحاد الذي ثار حولها بين الأشاعرة والمعتزلة، ومصححاً مواقف أهل السنة التي تسقط أحياناً في الشرك عندما تقول أن الورق والمداد... كلها قديمة. ويستفاد من هذا النص الذي أوردناه، وغيره، أنه لا يجوز وصف كلام الله بأنه مخلوق. أو القرآن بأنه مخلوق، لأن الخلق لا يصدق إلا على الصوت وحروف الهجاء والحبر، أما كلام الله من حيث هو مسموع أو مقروء أو مسطور في المصاحف، فهو القرآن نفسه[1186].

من هذا المنطلق، يتصدى لنقد الجهمية في قولها بخلق القرآن معتمدة في ذلك الآية: «بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ» مستدلة من ذلك على أن القرآن مخلوق، لأن اللوح مخلوق»، وما كان فيه فهو مثله»[1187]. ويقوم رد ابن حزم، على التنبيه إلى أن مثل هذا الاستدلال، فيه

(1185) نفس. ص 109.

(1186) نفس. ص 11 و14 ـ المحلى. 1/ ص 32.

(1187) الأصول والفروع. ص 394.

اعتقاد ضمني بمساواة الغائب للشاهد، يفسر اللوح بما هو مألوف ومعهود في المستوى الإنساني، وينتقل من ذلك إلى تعميم نتائج تفسيره المستدل بالشاهد على الغائب، على ما حفظ في اللوح أي القرآن: والزعم بأنه مخلوق ما دام في شيء مخلوق، فالجهمية تتناسى أن القرآن قبل اللوح المحفوظ، ولو افترضنا أن اللوح مخلوق، ولو بالمعنى المألوف، فإن كلام الله الأزلي، لا يتعارض، وكتابته فيه. ذلك أن الجهمية تعترض دائماً بالقول: كيف يتسع اللوح وهو محدود محدث مخلوق لما هو أزلي لا أول له ولا آخر؟ والجواب واضح، حسب فقيهنا: الذي في اللوح، إنما هو خط مكتوب [1188].

أما فيما يخص الأشاعرة، فإنه يرى أن الإلزامات التي ألزمهم بها فيما يخص مسألة العلم، تلزمهم كذلك في مسألة كلام الله، لاقتران المسألتين.

وخلاصة القول، بلور فقيهنا، مرة أخرى، لا بصدد هته المسألة فحسب. بل بصدد كل المسائل الكلامية، موقفاً خاصاً ومتميزاً، أراد به تجاوز المشاكل المفتعلة التي أقضت مضجع الدولة الإسلامية في أحد عصورها، والتي هي مشكلة اختلقها المتكلمون، وركبها السياسيون. ومتى انفصلت العقيدة عن السياسة في الحضارة العربية ـ الإسلامية؟ وحينما يطالع المرء، كتاب مناهج الأدلة، تأخذه الدهشة من الالتقاء والتوافق الكبيرين بين فقيه وفيلسوف قرطبة، لا حول هته المسألة بالذات، بل حول سائر المسائل. وما ذلك إلا لأن موقفهما من علم الكلام، وطرق الاستدلال فيه، موقف واحد، كما أن نقدهما للإشكالية الكلامية، متماثل، يصدر عن نفس الرؤية، ويحدوه نفس الدافع، كما يستند إلى نفس المحددات.

لنترك هذا إلى حينه، ولنتابع مع فقيه قرطبة تحليله وتفكيكه للآليات المتبعة في المنهج الكلامي القائم على الاستدلال بالشاهد على الغائب، بمناسبة مناقشته لبعض القضايا والمسائل المتعلقة بالتوحيد ونفي التشبيه.

ففيما يخص مسألة الاستواء والمكان والجهة، ثار جدل حاد بين المتكلمين حول نسبة كل ذلك إلى الله أو عدم نسبته. فالمعتزلة أنكرت ذلك ونفت جوازه على الله. وبهذا الصدد، يحكي ابن حزم أن المعتزلة ذهبت إلى أن الله «في كل مكان» محتجين بآيات مثل: «ما يكون من نجوى ثلاثة» ألا وهو رابعهم» و«نحن أقرب إليه من حبل الوريد».

والاعتبارات التي احتكم إليها المعتزلة في إنكار الجهة، تتعلق بالاستدلال بالشاهد على الغائب، فالجهة في اعتقادهم، لا تكون إلا لجسم، ولو كان الله متحيزاً في مكان ما أو في جهة، لكان جسماً، وهذا مضاد ومخالف للتنزيه. دون أن ينتبهوا إلى أن هذا لا يصدق إلا على الإنسان، وفي الشاهد.

ويقوم نقد ابن حزم للمعتزلة على القول، بضرورة حمل الآيات على ظاهرها دون تأويل، ما

(1188) نفس. ص 395. والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ص 61.

لم يمنع من حملها على الظاهر دليل آخر من النص أو الإجماع أو ضرورة عقل وحس. والتنزيه الحقيقي يكمن لا في القول بأن الله في كل مكان، بل في محاولة فهم النص، بالنص نفسه. فالقول بأن الله في كل مكان، إخبار عنه بما لم يخبر به عن نفسه، كما أن تأويل «أينما» بأنها في كل مكان لا يجوز، لذا لا بد من القول بأن المهم في تلك الآيات هو الضمائر «هم» في «رابعهم» و«كم» في «منكم» التي جاءت بها الآية» ﴿ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون﴾... وهذا يعني أن حضوره في كل مكان، هو بمعنى «التدبير» و«الإحاطة»[1189] بكل ما يحدث وأينما كان ذلك. وهذا يعني أن الله «لا في مكان ولا في زمان أصلاً، وهو قول الجمهور من أهل السنة، وبه نقول، وهو الذي لا يجوز غيره»[1190]. وكما هو ملاحظ، يسير هذا الرأي في عكس اتجاه الرأي المعتزلي المقر بأنه في كل مكان، فإذا كان الجسم هو ما يوجد في المكان، فإن الله كذلك سيصبح جسماً، انطلاقاً من الموقف الذي تبناه المعتزلة بغية تنزيه الله وبنية عدم الوقوع في التشبيه.

غير أن فقيهنا، لا يتوقف عند هذا الحل السلبي، القاضي بأن الله لا في مكان ولا في زمان، بل يقدم تأويلاً طريفاً لآية الاستواء ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ يقول فيه: «إن معنى الاستواء هو انتهاء الفعل أو الخلق، أي أن الله فعل فعله في العرش وأنهى خلقه إليه، فليس بعد العرش شيء والدليل على هذا، قول الرسول: «فاسألوا الله الفردوس الأعلى فإنه وسط الجنة وأعلى الجنة، وفوق ذلك عرش الرحمن»، «فليس وراء العرش خلق، وأنه نهاية جرم المخلوقات الذي ليس خلفه خلاء ولا ملاء»[1191]. والدليل في نظره، على أن الاستواء يعني الانتهاء، قوله تعالى: ﴿فلما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً﴾. وقوله: ﴿ثم استوى الى السماء وهي دخان﴾ أي أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هي عليه»[1192].

وهنا يصطدم ابن حزم بآية ﴿ويحمل عرش ربك يومئذ ثمانية﴾، والملاحظ أن موقفه من هته الآية، أكثر ميلاً إلى التوقف، لأن الله وحده يعلم بمرادها. لكن ذلك لم يمنعه من طرح بعض التأويلات التخمينية مثل: «ولعله عنى عز وجل السموات السبع والكرسي، فهذه ثمانية أجرام هو يومئذ والآن بيننا وبين العرش، ولعلهم أيضاً ثمانية ملائكة والله أعلم...»[1193].

غير أن ابن حزم الذي مال إلى إنكار المكان والجهة على الله، أثبت رؤيته يوم القيامة، إنما بقوة غير القوة التي نرى بها في الشاهد. ذلك أن القوة على الأبصار، والمألوفة في الشاهد، «لا تقع إلا على الألوان» والله ليس جسماً ولا عرضاً[1194] لينطبق عليه ذلك.

(1189) الفصل. 2/ ص 123.
(1190) نفس. ص 125.
(1191) نفس. ص 125.
(1192) نفس.
(1193) نفس. ص 126.
(1194) المحلى - 1/ ص 34.

هكذا أثبت فقيهنا الرؤية، دون أن يلجأ إلى الاستدلال بالشاهد على الغائب، كما فعل الأشعري[1195] الذي اضطر إلى الوقوع في الجسمية والتشبيه لإثباتها، حينما ارتأى أن المصحح لها هو الوجود. والباري موجود فيصح أن يرى.

أثبت ابن حزم كذلك لله الوجه، لا بمعنى الجزء الأعلى من الجسم، بل بمعنى الله نفسه، ذلك أن إبطال التجسيم، لا يجيز تشبيه الله بالإنسان «فوجه الله ليس هو غير الله»[1196]. أما فيما يخص اليد والعين، فيرفض ابن حزم مواقف المعتزلة التي تفسر اليد بالنعمة، والأشعري الميال إلى التجسيم، ويدعو إلى الإقرار أن لله، كما قال يداً ويدين وأيدي وعين وأعيناً. ولا يجوز وصفه بالعينين لعدم ورود آية بذلك. والمراد بكل ذلك «لا شيء غيره»[1197].

أما الحديث القائل: «إن جهنم لا تمتلىء حتى يضع فيها قدمه» أو «يضع فيها رجله» فيؤولها ابن حزم على التالي: القدم من التقديم، أي «الأمة التي تقدم في علمه تعالى أنه يملأ بها جهنم. ومعنى رجله نحو ذلك، لأن الرجل، الجماعة من اللغة، أي يضع فيها الجماعة التي قد سبق في علمه تعالى أنه يملأ جهنم بهم»[1198].

وواضح ما في هذا الرأي من تكلف وشطط، فالرجل والقدم هنا، بعيدان تمام البعد عن المعنى الذي يريد أن يحمله لها.

6 ـ العلاقات بين الذات والصفات: أو مشكل الأحوال:

دافع المعتزلة عن الإسلام دفاعاً مستميتاً، أمام خصومهم من أصحاب الديانات القديمة. وقد تركز موضوع دفاعهم في موضوع الصفات الإلهية: هل لله صفات أزلية، وهل إثباتها كذلك، لا يؤدي إلى القول بالأقانيم الأزلية التي تقول بها المسيحية؟ وهل للكلام، كلام الله، صفة قديمة، وما الخط الفاصل بين الكلام «كصفة» في الإسلام، والكلام كأقنوم في المسيحية التي تعتقد أن المسيح كلمة الله الأزلي. ما هو فيصل التفرقة بين الإسلام القائم على التوحيد وبين الشرك؟ فيصلها، هو التأكيد على الوحدانية والتنزيه لأن الصفات إذا كانت متميزة الواحدة عن الأخرى، كصفة العلم، والقدرة والإرادة، والكلام... وإذا كانت متميزة أيضاً عن الذات، فإن ذلك يقود إلى التسليم الضمني بتعدد القدماء. لا مفر أمامنا، إذن، من نفي الصفات.

وقد بقي إنكار الصفات، ثابتاً من ثوابت الفكر الاعتزالي، ورغم التطورات والتغيرات التي عرفها المذهب، فإن رأي انصاره في الصفات بقي واحداً. وهذا ما جعل باقي الفرق الأخرى تتهمهم بالتعطيل، وتنعتهم بالمعطلة، لأنهم جردوا الله من صفاته وعطلوه منها. واستدلالهم في

(1195) الأشعري ـ اللمع. ص 32 - 33.

(1196) الفصل. 2/ ص 166.

(1197) الفصل. 2/ ص 166.

(1198) نفس. ص 167 ـ المحلى. 1 ـ ص 33 - 34.

ذلك كان كالتالي: الصفات إما قديمة وإما حادثة. إذا كانت حادثة، ترتب عن ذلك تعرض الذات للحوادث والتغيرات، وذاك دليل النقص. وإذا كانت قديمة، فستشارك الله في قدمه وأزليته. فلم يبق إلا اعتبارها هي عين الذات، أو هي والذات شيئاً واحداً. والقول بأن هته الأخيرة لا قسمة ولا تعدد فيها. وهذا ما يفسر الموقف الذي دافع عنه أبو الهذيل العلاف حينما نفى أن تكون الصفات معاني قائمة بذاتها وقال انها هي ذات الله، وأن الله عالم بعلم هو هو، وقادر بقدرة هي هو وحي بحياة هي هو، فالقول بأنه عالم، اثبات لعلم له هو الله، ونفي عنه للجهل وهكذا...

وقد وعى المعتزلة أنفسهم ما في هذا الموقف من مغالاة، وهذا ما جعل القاضي عبد الجبار يصحح موقف أبي الهذيل، معللاً ذلك بأن هذا الأخير «لم تتلخص له العبارة»[1199] ولم يتقن الإفصاح، ويقول إن المقصود أن الله عالم لذاته، قادر لذاته، حي لذاته، وما قاله العلاف، ردده النظام حينما ذهب إلى أن «معنى قولي «عالم»، إثبات ذاته ونفي الجهل عنه، ومعنى قولي «حي»، إتبات ذاته ونفي الموت عنه. وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب»[1200]. كما ردده الجاحظ والجبائي (محمد بن عبد الوهاب 235 - 303 هـ) فقد ذهب هذا الأخير إلى أن «الباري تعالى، عالم لذاته، قادر حي لذاته، ومعنى قوله: لذاته، أي لا يقتضي كونه عالماً صفة هي علم، أو حال توجب كونه عالماً»[1201]. فالصفات عند الجبائي (الأب)، لا تقتضي أمراً زائداً على الذات، فلا يلزم من وصف الله سبحانه بأنه عالم أن له علماً ولا يلزم من وصفه بأنه قادر أن له قدرة، وكذلك الأمر في كل الصفات الذاتية، لا يلزم من وصف الله بها أمر زائد على الذات. هذا رأي الجبائي في الصفات، ومنه نرى أن الجبائي لا يقول بصفات زائدة على الذات، وإنما هناك ذات الله فقط، وليس هناك صفة مع الموصوف.

ويدقق البغدادي موقف الجبائي هذا، المعدل لموقف العلاف والنظام قائلا: «قال: إن الله عالم لنفسه وقادر لنفسه، فألزمه أصحابنا [الأشاعرة] أن يكون نفسه علماً وقدرة لأن حقيقة العلم، ما به يعلم العالم، والقدرة ما بها يقدر القادر»[1202].

هكذا نرى، أن هذا الموقف المغرق في التنزيه والمغالي في التعطيل، ما كان ليمر دون اعتراض وتعرض، ولم يكن الإعتراض من طرف المعتزلة أنفسهم، الميالين إلى تطوير أفكارهم، كلما اقتضى الأمر ذلك، بل كان أيضاً، من طرف خصومهم الجدد، أي الأشاعرة، ومن طرف الباقلاني والجويني خصوصاً، اللذين سيثبتان الأحوال.

فالأشعري، تلميذ الجبائي وربيبه المنشق عنه، ألزم هذا الأخير، أن يكون الله نفسه علماً

(1199) القاضي عبد الجبار - شرح الأصول الخمسة. ص 183.

(1200) الأشعري - المقالات. 1/ ص 227.

(1201) الشهرستاني. الملل والنحل. 1/ ص 82.

(1202) البغدادي - أصول الدين. ص 92.

وقدرة، لأن حقيقة العلم، ما بـه يعلم العالم، وحقيقة القدرة ما بها يقدر القادر، بينما الجبائي يلح على أن وصفه بأنه عالم، لا يقتضي وجود صفة هي **حال علم** أو **حال يوجب كونه عالماً**.

وقد أدرك أبو هاشم الجبائي، ابن الجبائي، الثغرات الكثيرة الموجودة في مقالة أبيه حول علاقة الصفات بالذات، كما وعى وجاهة النقد الأشعري لها مما جعله يعمل على استدراك نقائصها مبلوراً بذلك رأياً اشتهر به وعرف عنه، قوامه القول بأن الصفات الذاتية أحوال وليست صفات. فالله عالم، لكونه على حال، وقادر لكونه على حال، وله في كل معلوم، أثناء علم الله به، حال مخصوص، وهي لا موجودة، وإلا كانت شيئاً زائداً على الذات، شأنها في ذلك شأن العلم والقدرة... ولا معدومة، باعتبار أنها تعرف بالذات، فمثلما أن الإنسان يعي نفسه عالماً بشيء، دونما أن تكون تلك الحالة التي يعيها شيئاً منفصلاً عنه أو زائداً عليه، كذلك الأمر بالنسبة للذات الإلهية. لذا يلح أبو هاشم على أن الله عالم لذاته، بمعنى أنه «ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً» وإنما تعلم الصفة على الذات، لا بانفرادها، فأثبت **أحوالاً** هي صفات لا معلومة لا مجهولة، لا موجودة، لا معدومة، أي هي مقترنة بالذات ولا تعرف إلا معها[1203].

هكذا، نرى، أن القول بالأحوال، من طرف المعتزلة، مصدره محاولتهم الرد على إلزامات واعتراضات خصومهم المتعلقة بمغالاتهم في التنزيه وتسويتهم صفات الذات بالذات الإلهية وجعلهم العلم هو العالم والقدرة هي القادر والقدرة هي العلم.. فقد حاولوا الخروج من هذا الإشكال بالقول بأن وصف الله بالعلم يعني أنه على حال من العلم، ووصفه بالقدرة، يعني أنه على حال من القدرة، وبذلك سقطوا من حيث لا يدرون في التشبيه الذي كانوا يزعمون أنهم أعداؤه وخصومه. فإذا كانوا قد طردوا التشبيه من الباب، فإنه عاد إليهم من النافذة. ما السر في ذلك؟ الجواب واضح بطبيعة الحال. **السر في ذلك يرجع إلى طبيعة المنهج المتبع في علم الكلام، ألا وهو منهج الاستدلال بالشاهد على الغائب، انطلاقا من التسوية أو المماثلة بينهما: فالتجربة الإنسانية في الشاهد، تصبح هي المنطلق لمعرفة واستكناه سر «التجربة» الإلهية في الغائب.** وواضح أن لفظ الحال، ما هو إلا تعبير عن شعور ذاتي داخلي يحس به المرء خلال عملية ارتداد النفس إلى نفسها أو أثناء استبطان الشخص حالاته الشعورية الداخلية.

ومثلما لا يجوز، شاهداً، وجود ذات إلا بصفات أو بأحوال زائدة عليها، دون أن تكون

(1203) أنظر: التبصير في الدين للاسفراييني ـ ص 53.
الفخر الرازي ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. ص 44.
الإيجي ـ المواقف في علم الكلام ـ نشر الدسوقي والحنبولي. القاهرة 1357 هـ. ص 57.
الشهرستاني ـ نهاية الاقدام في علم الكلام ـ ص 131 - 149. نشر غيوم (ألفرد) ـ أكسفورد، 1934..
الشهرساتي ـ الملل والنحل. 1/ ص 82.
ألبير نادر ـ فلسفة المعتزلة ـ الاسكندرية 1949. ج 1. ص 226.

منفردة أو متميزة (موجودة ومعدومة بعبارة أصح) كذلك لا توجد الذات الإلهية إلا بصفات أو أحوال.

هذا هو الموقف الذي انتهى إليه الأشاعرة، الذين أثبتوها، وإن كان ذلك على نحو مخالف، على الأقل ظاهرياً.

فالباقلاني أثبتها، والحال عنده، هي كما يقول الشهرستاني، «كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود سواء كان المعنى الموجب مما يشترط في ثبوته الحياة أو لم يشترط، ككون الحي حياً وعالماً وقادراً، وكون المتحرك متحركاً، والساكن ساكناً»[1204].

هكذا مال الباقلاني إلى اعتبار الصفة حالاً، ولم يختلف مع أبي هاشم المعتزلي، في هذه المسألة إلا في العبارة. فهو يرى أن كون الحي حياً، والعالم عالماً، والقادر قادراً، راجع إلى حال وراء الحياة والعلم والقدرة، هي العالمية والقادرية والحياة. فهي أحكام لمعان قائمة بالذات. إلا أنه يختلف مع أبي هاشم في أنه (أي الباقلاني) يلح على أن الحال لا بد أن تكون معلومة أو غير معلومة، ولا يجوز أن تبقى بين بين كما قال أبو هاشم، لأن ما ليس معروفاً ولا معلوماً، فلا دليل عليه، وهو من قبيل العدم. «الحال لا تخلو أن تكون معلومة أو غير معلومة. فإن كانت غير معروفة ولا معلومة، فلا سبيل إلى معرفتها والدلالة عليها. لأن ما ليس بمعلوم، لا يصح قيام الدليل عليه»[1205].

ويكمن الاختلاف بين أبي هاشم والباقلاني، في أن الأول، من حيث هو معتزلي، نفى الصفات، وبالتالي مال إلى نفي الأحوال، مما جعلها، في سياق تفكيره تبقى موجودة ومنعدمة، معلومة ومجهولة، نظراً لوضعها البيني المشتبه والملتبس، اما الباقلاني، فإنه، كأشعري، أثبت الصفات، فترتب عن ذلك إثباته للأحوال ومماثلتها بالصفات التي لا يقدح في وجودها. إنه يثبت الصفات زائدة على الذات، والفعل في نظره يتعلق بمدلول لا يجوز أن يكون هو نفس الفاعل ولا وجوده، ولا صفة من صفاته. لأنها زائدة على الذات. ومن ثم يرجع إلى حال وراء الذات، رغم أنه، أي الحال، هو الآخر زائد على الذات. ولا يختلف كثيراً عن الصفة، باعتبار تميزها عن الذات. غير أن الحال، يفصح عن ما يجتمع في الذات من قادرية وعالمية... أي وباختصار، **يحل مشكلاً دقيقاً، هو مشكل العلاقات بين ذات الله وصفاته.**

هذا الاعتبار، هو الذي جعل الجويني (إمام الحرمين) يثبت الأحوال التي يرى فيها حلاً للمشكلة العويصة بين ذات الله وصفاته، لأن الحال صفة تتعلق بشيء موجود ولكنها لا تتصف هي ذاتها بالوجود ولا بالعدم[1206]. ولقد عقد في كتابه «الإرشاد» فصلا «في إثبات الأحوال

(1204) الشهرستاني ـ نهاية الاقدام. ص .131.

(1205) الباقلاني ـ التمهيد ـ نشر الخضيري وأبو ريدة. القاهرة 1947. ص 200.

(1206) الجويني ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. القاهرة 1950. ص 80.

والرد على منكريها »، أكد فيه ان الحال صفة لموجود، غير متصفة بالوجود ولا بالعدم. ثم قسم الأحوال إلى فئتين:

1 ـ ما يثبت للذوات معللاً، شأن كل حكم ثابت للذات عن معنى قائم بها، نحو كون الحي حياً، وكون القادر قادراً.

2 ـ ما يثبت غير معلل، شأن كل صفة إثبات لذات من غير علة زائدة على الذات، كتحيز الجوهر، فإنه زائد على وجوده. « وكل صفة لوجود لا تنفرد بالوجود، ولا تعلل بموجود، فهي من هذا القسم، ويندرج تحته كون الموجود عرضاً، لوناً... »(1207).

ومن بين الدلائل التي يقدمها الجويني لإثبات الأحوال، أن من علم بوجود الجوهر ولم يحط علماً بتحيزه، ثم استبان له فيما بعد تحيزه، فقد استجد له علم متعلق بمعلوم من المحال القول بأن هو نفس العلم الأول(1208).

والعين البصيرة، تدرك لأول وهلة، طبيعة المنهج والدلائل المتبعة من طرف إمام الحرمين، انه منهج أساسه اعتبار الشاهد في الحكم على الغائب. والجويني لا يخجل من ذلك، بل يقربه ويعتبر أن الاستدلال بالأول على الثاني أمر لا مندوحة عنه في هذا المجال. « فاعلم أن إثبات العلم بالصفة الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد، والتحكم بذلك من غير جمع يجر إلى الدهر والكفر، وكل جهالة تأباها العقول »(1209). والجامع بين الشاهد والغائب أربعة:

1 ـ **العلة:** فإذا ثبت كون حكم ما معلولاً بعلة، في الشاهد، لزم القول بأن ارتباط العلة والمعلول يكون أيضاً في الغائب: مثال: كون العالم عالماً، معلل بالعلم، في الشاهد، يوجب أن يكون كذلك في الغائب.

2 ـ **الشرط:** حكمنا بأن كون العالم عالماً، مشروط بكونه حياً، في الشاهد، يطرد كذلك في الغائب.

3 ـ **الحقيقة:** إذا تقررت حقيقة في الشاهد، اطردت في مثل ما تحققت فيه، غائباً. كحكمنا بأن حقيقة العالم، من قام به العلم.

4 ـ **الدليل:** وهذا كدلالة الاحداث على المحدث. ذلك أن الدليل إذا دل على مدلول عقلا، كان دليلا في الشاهد والغائب(1210).

وقد اتبع الجويني نفس الخطوات في كتابه « الشامل »، مع فارق منهجي، هو أنه في هذا الأخير اعتمد طريقة السبر والتقسيم في الرد على نفاة الأحوال(1211). والجدير بالملاحظة، أنه

(1207) نفس.

(1208) نفس. ص 81.

(1209) نفس. ص 82.

(1210) نفس. ص 83 - 84. والشامل ـ ص 631 وما يليها.

(1211) انظر على وجه الخصوص ـ الشامل ـ ص 635 وما يليها.

حاول الدخول في نقاش مع أبي هاشم الجبائي، والقاضي أبي بكر الباقلاني، مبرزاً أوجه الاختلاف معهما. وهو في هذا الصدد يرد على من يتهمه بالتناقض حينما يثبت الأحوال، لا معدومة ولا موجودة، لا معلومة ولا مجهولة، مؤكداً بأنه يقطع على «أنها معلومة مقدورة، مرادة مدلولة، مذكورة على انفرادها وحيالها»، بدليل أن من علم الذات ولم يحط بحالها علماً، ثم علم بعد ذلك كون الذات على حال، علم ما لم يكن يعلمه قبل ذلك. فالحال إذن موجود متميز إلى حد ما، كما أنه معلوم. وقد بين أن جوهر الاختلاف بين رأيه ورأي أبي هاشم، أن هذا الأخير كان مضطراً إلى عدم الجزم بأن الأحوال معلومة أو غير معلومة، حتى لا يتناقض مع منطق مذهب المعتزلة الذي يقول بأن حقيقة الشيء هي المعلوم، والأحوال ليست شيئاً، لكنها مع ذلك غير منفية.

هكذا نرى مرة أخرى، كيف رام المتكلمون، معتزلة وأشاعرة، تناول قضايا الدين والعقيدة، انطلاقاً من اعتبارات إنسانية طبقوها على الله، متبعين في ذلك طرقاً جدلية غير إقناعية أساسها التسوية بين الشاهد والغائب.

فماذا كان موقف ابن حزم من هته المسألة بالذات، أي الأحوال، ومن الطرق التي سلكها المتكلمون في معالجتها؟

يظهر ابن حزم، كعادته، كلما تعلق الأمر بانتقاء أو عرض رأي من الآراء، على تمكن قوى من المادة المعنية، هذا ما نلاحظة في حديثه عن الأحوال مع الأشعرية، ومناقشته لها، فهو واسع الاطلاع بلوينات المسألة ودقائقها. يعالج الأحوال، من جانب ادعاء أصحابها، أغلبهم، أنها ليست حقاً ولا باطلاً، ولا هي موجودة ولا معدومة، ولا هي معلومة أو مجهولة، وهي هي أشياء أو لا أشياء... مؤكداً أن «أفكار السوء إذا ظن صاحبها أنه يدقق فيها، فهي أضر عليه، لأنها تخرجه إلى التخليط الذي ينسبونه الى السوفسطائية وإلى الهذيان المحض، وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعاً»[1212].

ذلك ان البحث في الصفات، ثم في الأحوال، بحث يحركه من خلف هاجس إخضاع الله لمقاييس العقل البشري، وهذا ما يجعل الحلول المحصل عليها فيه حلولاً، قد توسم بالمغالطة والسفسطة. فالقول بأن لنا علما بما نعلم، ليس حلاً شافياً ولا كافياً، فبنفس الاستدلال، يمكن التسلسل إلى ما لا نهاية والبحث في علمنا بعلمنا بما نعلم وهكذا... وهل ثمة من دليل يمنع من هذا الاستمرار إلى ما لا نهاية له. وإذا كان هذا لا يستقيم في المستوى الإنساني، فكيف يمكن سحبه على المستوى الإلهي وقياسه عليه؟! إن القياس أصلاً باطل، وإذا عودنا المتكلمون أنهم على الأقل يوفقون في كلامهم عن المسائل المتعلقة بالشاهد، فإنهم هته المرة جانبوا الصواب حتى في هته.

(1212) ابن حزم ـ الفصل. 5/ ص 49.

يتحدث مثبتو الأحوال عن عالمية العالم ووجود الموجود وقدم القديم وبقاء الباقي... معتبرين كل ذلك أحوالاً أو حالات قائمة بالذات، لها وجود منفصل متميز. هذا ما يحاول فقيهنا إظهار تناقضه. فالقدم من صفات الزمن، ولا يشكل حالة أو حالاً، فهو على الإضافة والنسبية. نقول فلان أقدم من فلان، وزمان أقدم من زمان، وبيت أقدم من بيت، وكل ذلك أساسه التقدم والتأخر والعلاقية. لذا فالقدم علاقة وليس حالة و« ليس من العالم قدم قديم إلا زماني. هذا هو حكم اللغة التي لا يوجد فيها غيره »[1213]. فالقدم هو التقدم، والتقدم لا يكون إلا بالنسبة لشيء آخر، والقدم ليس حالة بل هو « صفة المتقدم »[1214].

نفس هذا الحكم ينطبق على وجود الموجود. الموجود حق، والواجد له حق، والوجود هو فعل الواجد وصفته، فهو علاقة أو عمل، وليس حالة، ووجود الواجد، شيء قائم بذاته لا بغيره، لذا لا يعقل افتراض وجود آخر وراء وجوده، لعدم ورود نص ولا برهان بذلك.

أما الله، فإنه لا يمكن أن يوصف بكل ذلك، فهو يجد نفسه ويعلمها ويجد ما دونه ويعلمه بذاته لا بوجود هو غيره ولا بعلم هو غيره فقط »[1215].

والبقاء، هو اتصال الوجود مدة بعد مدة، أما بقاء البقاء فلم يأت به نص ولا برهان. وينكر ابن حزم، أن يوصف الله بالبقاء ولا أنه باق كما لا يوصف بالخلد ولا بأنه خالد ولا بالدوام ولا بأنه دائم ولا بالثبات ولا بأنه ثابت ولا بطول العمر ولا بطول المدة، أولاً، لضرورات بيانية تتمثل في أنه لم يسم نفسه بشيء من ذلك لا في القرآن ولا في السنة ولا فيما أثر عن الصحابة، وثانياً، لضرورات برهانية تتلخص في أن كل ذلك يقع تحت الزمان و« من صفات المخلوقين ولا يجوز أن يوصف الله تعالى بشيء من صفات المخلوقين إلا أن يأتي نص (...). ولأن كل ما ذكرنا اعراض فيما هو فيه والله تعالى، لا يحمل الاعراض، وأيضاً فإنه عز وجل لا في زمان ولا يمر عليه زمان ولا متحرك ولا ساكن لكن يقال لم يزل الله تعالى ولا يزال »[1215].

ما هي طبيعة هته الأحوال؟ أهي معان ومسميات مضبوطة متميزة بعضها عن بعض، أم ليست معاني ولا لها مسميات ولا هي مضبوطة ولا محدودة؟ إن كانت على هته الصفة الأخيرة، فهي لا شيء أو عدم. لكن لماذا الإصرار على نعتها بأنها غير معدمة؟ لماذا التعامل معها كما لو كانت موجودة حقاً، وتسميتها بالأحوال؟ « لا تكون التسمية إلا شرعية أو لغوية، وتسميتكم هذه المعاني أحوالاً، ليست تسمية شرعية ولا لغوية ولا مصطلحاً عليها لبيان ما يقع عليه فهي باطل »[1216]. وإذا ما ادعوا انها معان متميزة لها مسميات محدودة وواضحة الحدود، فلماذا قالوا انها ليست موجودة؟

(1213) نفس. ص 50.

(1214) نفس.

(1215) نفس. ص 50.

(1216) نفس. ص 51.

هل هي معقولة؟ الجواب بنعم، يفترض اننا أثبتنا لها معاني وحقائق من أجلها عقلت، وان ادعوا أنها معقولة، فهذا يعني أنها موجودة، لكنهم يصفونها بالعدم، والعدم ليس معقولاً، اللاوجود غير معقول.

النقل والعقل معا، يقومان ضد القول بالأحوال: أما العقل، فيتمثل في أن الواقع معقول، والمعقول واقع، وفي عدم وجود قيمة ثالثة بين الصدق والكذب، بين الوجود والعدم، بين المعقول واللامعقول، بين الواقع واللاواقع. بينما في البيان واللغة، الحال، هو بمعنى التحول من صفة إلى أخرى: نقول هذا حال فلان اليوم، وكيف يكون الحال غداً.. «ولا بد، فهذه الأحوال موجودة حق مخلوقة»[1217]. لكن المتكلمين أصروا على اعتبار «أحوالهم» غير معلومة ولا مجهولة، لا مخلوقة ولا غير مخلوقة، لا هي أشياء ولا غير أشياء، دون أي دليل من بيان أو نص أو برهان.

ويهاجم ابن حزم، انطلاقاً من اعتبارات ترجع إلى المنطق الأرسطي، الثنائي القيمة، كون الأحوال، تهدم مبدأ من مبادىء التفكير الأساسية، وهو الثالث المرفوع، أو القيمة الثالثة المطرودة. فعندما يتحدث دعاة الأحوال عنها واصفينها بأنها موجودة وغير موجودة، معلومة وغير معلومة... يتحدثون عما هو مبهم وملتبس، عن شيء غير حقيقي. «فقد قطع الله تعالى أنه ليس إلا حق أو باطل، وليس إلا علم أو جهل، وهو عدم العلم، وليس إلا وجود أو عدم، وليس إلا علم أو جهل، هو عدم العلم، وليس إلا وجود أو عدم، وليس إلا شيء مخلوق أو الخالق أو لفظة العدم التي لا تقع على شيء، ولا على وجود مخلوق»[1218].

يتضح لنا، مرة أخرى، حرص ابن حزم، على الاحتكام إلى قوانين اللغة والرجوع إلى قوانين العقل في معالجة القضايا الكلامية، وإذا كان العقل، في القضايا الأخرى التي ناقشها ابن حزم، تمثل في الفيزياء والكسمولوجيا الأرسطيتين، فإنه بخصوص هته المسألة الشائكة، الأحوال، تمثل في المنطق الأرسطي، تلك الأداة أو الآلة التي ينبغي أن يتوسل بها الناظر في أي صنف من أصناف الوجود إلى إدراك الحق فيه. فهو الأداة الضرورية للبحث النظري. غير أنها لا تنهض على البرهان وحده، بل تستند إلى أوائل من الحس والعقل، وإلا تسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، وأحياناً، نجد أن من بين تلك الأوائل إدراك مدلول الألفاظ لدى تحديدها، والإدراك الحسي بالمشاهدة... وهذا ما عناه أرسطو عندما قال بأن ثمة في الإنسان «قوة تمييز طبيعية» أو «قوة حادسة» تكشف له مبادىء البرهان مباشرة[1218]. غير أن الجدير بالملاحظة هو أنه فيما يخص تحديد مدلول الألفاظ، يصبح المسعى المنهجي لدى ابن حزم، مسعى بيانياً لغوياً، وهذا ما يسمح بوحدة المنقول والمعقول في تصور فقيهنا وفي مشروعه النظري والثقافي. أما فيما يخص

(1217) نفس. ص 53.

(1218) Aristote - Analytiques secondes. 2, 99 B, 35.

القواعد المنطقية التي ترتكز اليها سائر المعارف، وهي مبادىء التفكير الثلاثة، فهي أوائل عقلية يشترك فيها جميع الناس، لأن الطبيعة واحدة، وهذا ما يجعل الرجوع اليها مشروعاً، واتخاذها سلطة، مبرراً، دون أن يعني ذلك إمكانية إعطائها صلاحية شاملة تؤهلها لفض النزاعات والاختلافات المتعلقة بالغائب، وإلا قسناه على الشاهد، وهذا العيب المنهجي بالذات، هو الذي سقط فيه المعتزلة حينا عمموا مبادىء المعقول على المنقول نفسه، دون أن ينتبهوا إلى الانفصال الموجود بينهما: وقد أوقعهم ذلك في وهم التوفيق بين العقل والنقل ودمج بعضهما في الآخر، مع تناول قضايا الثاني، انطلاقاً من معايير الأول: وتلك كانت مشكلة علم الكلام، ويتضح مأزق المتكلمين، المعتزلة منهم على الخصوص، في تناولهم لقضايا العدل والتعديل والتجوير، انطلاقاً من معايير خارجة عن النص، ولا تحترم البيان، ترتب عنها مماثلة الغائب بالشاهد، والتسوية بين الخالق والمخلوق. لنتتبع مناقشة ابن حزم لهم، ولباقي الفرق الكلامية، بخصوص ذلك.

ثالثاً ـ بين الحرية والضرورة أو مشكل التعديل والتجوير:

شغل هذا المشكل، بال المفكرين المسلمين، بل احتل مكانة مركزية في تفكيرهم. ومرجع ذلك، ارتباطه بمسائل أخرى متعددة ومتشابكة كالإرادة الإلهية، والعلم الإلهي، وقدرة الإنسان، والوعد والوعيد، والحسن والقبح... والاستطاعة وعلاقتها بالفعل.

وفي مناقشته لمسألة القدر، أوضح ابن حزم، أن جوهر المشكلة اعتماد الفرق المتخاصمة حولها، منهجاً فاسداً، هو القياس، قياس الغائب على الشاهد، والاستدلال بهذا الأخير على الأول، إما نفياً أو إيجاباً.

فالقائلون بالإجبار، ينطلقون، ضمنياً، من الاعتقاد بأن «الفعل» في المستوى الإنساني، هو نفسه، في المستوى الإلهي، ومن أن إثباته للإنسان في الشاهد، يترتب عنه، مشاركة الله، في صفة يجب أن ينفرد بها، ألا وهي فعل ما يشاء. فثمة إذن، اعتقاد ثاو بتساوي الفعل وتشابهه وتماثله في الشاهد والغائب، مما جعلهم يظنون، أن تنزيه الله عن الشرك وإثبات الوحدانية، يقتضي نفي الفعل، والقدرة عليه عن الإنسان. فهذا الأخير لا يفعل شيئاً، إنما اللغة توهمنا أنه يفعل، حينما تنسب اليه أفعالاً، نحو: مات زيد، وقام بالبناء... وكل ذلك فاعله الله.

ويبين أن المجبرة، المتظاهرين بإبطال قياس الغائب على الشاهد، يعتمدونه دون شعور منهم، حينما يعتقدون أن إثبات الفعل للإنسان ولله، سيجعلهما ملتقيين في طرف يجمع بينهما: وهو اعتقاد لا يكون صحيحاً، إلا إذا ثبت أن بينهما تساو وتكافؤ. والنصوص التي تؤكد الفعل للإنسان كثيرة. كما أن الحس والبديهة يثبتان وجود أفعال يقوم بها الإنسان باختياره، وإلا انتفت المسئولية: فما الفرق بين الصحيح الجوارح ومعوق الجوارح؟ الأول يفعل القيام والقعود والمشي ... أما الثاني فلا يستطيع ذلك. كما أن الرجوع إلى اللغة، يؤكد أن المجبر، هو من يفعل

بخلاف اختياره وقصده. في اللغة أيضاً، يعني الإجبار، الإكراه والاضطرار والغلبة، أي وقوع الفعل ممن لا يؤثره ولا يختاره دون القدرة على الضد. والاختيار في المستوى الإنساني، يعني، ما أضافه الله الى الخلق من الميل إلى شيء ما والإيثار له على غيره. أما الاختيار في المستوى الإلهي، هو فعل ما شاء كيف شاء وإذا شاء، وليست هذه صفة شيء من خلقه[1219].

والاشتراك في كون الله يختار والإنسان يختار، لا يعني بالضرورة تشابهاً ما بينهما لأن الفرق بين الفعل الواقع من الله، والفعل الواقع من العبد «أن الله تعالى اخترعه وجعله جسماً أو عرضاً أو حركة وسكوناً أو معرفة أو إرادة أو كراهية... بغير معاناة منه، وفعل تعالى لغير علة. وأما نحن، فإنما كان فعلاً لنا لأنه عز وجل خلقه فينا وخلق اختيارنا له، وأظهره عز وجل فينا محمولاً لاكتساب منفعة أو لدفع مضرة ولم نخترعه نحن»[1220].

وحسب منطق هؤلاء المجبرة، كل صفة نسبها الله لنفسه، يجب ألا يوصف بها الإنسان، فنحن نقول عن الإنسان حي وكريم وعليم، وهي جميعاً أسماء مشتركة، و «الاشتراك في الأسماء لا يقع من أجله التشابه (...) وإنما **يقع التشابه بالصفات الموجودة في الموصوفين**»[1221].

وينتقد في هذا قول المعتزلة، إن الاستطاعة قبل الفعل، ليحدث بها الاختيار قبل عمل شيء من الأشياء، مبيناً، أن في مثل هذا القول منافاة للعلم الإلهي، إذا كان الله يعلم كل شيء قبل حدوثه، ويعلم ما سيكون، فإن ترك فلان ما يعلم الله أنه سيفعله، منه إبطال لعلم الله. والأصح أن الاستطاعة مع الفعل، وهذا يعني أنها محدودة، باعتبار أنها لا تقدر إلا على ما تفعله، أما ما لا تفعله، فليس بإمكانها أن تفعله، خلافاً لاستطاعة الله التي تقدر على ما تفعل وما لا تفعل.

هل هذا قضاء وقدر؟

إن لفظ القدر وحتى لفظ القضاء، لا يعنيان في نظر فقيهنا، الإكراه والإجبار، بل يعنيان الأمر والترتيب على صفة ما. فقد قدر الله المقادير قبل خلق السموات، وعلمه سابق بما سيصيب العبد، كما أن أفعال هذا الأخير مسبوقة بأفعال الله. وهو ما يسمى الكسب[1222].

فللكسب معنى خاص، غير معناه الأشعري المتداول والمعروف. إنه مرتبط بالنظام الكوني وترتيب العالم وانسجامه وارتباط أسبابه بمسبباته.

حقاً، إن الشرع يؤكد أن كل قدرة لمخلوق أو مشيئة أو إرادة، الله مالكها وخالقها. وإن العبد كاسب لأفعاله. كما يؤكد وجود الهداية والتوفيق والخذلان. لكن هذا، لا ينزع المسؤولية عن الانسان. «ولا تكونن ممن يتخذ الإقرار بالقدر سبباً للكسل والوهن في العمل، ولا تحسب

(1219) ابن حزم ـ الفصل. 3 / ص 24.

(1220) نفس.

(1221) نفس. ص 25.

(1222) ابن حزم ـ الأصول والفروع ـ ص 401 - 405. الفصل. 3 / ص 51 - 52.

أن عملك مخرجك من قدر الله الذي قدر لك، ولا أن القدر (...) يزايلك. بل اعلم أن عملك من قدرك، وأن عجزك إن عجزت من قدرك (...) فارغب وارهب، وجد واعمل... »[1223].

أيعني هذا أن الضرورة، أو القدر، لا تلغي حرية الإرادة؟ نميل إلى الجواب بالإيجاب، لأن القدر ليس إكراهاً ولا إجباراً، بل هو تحديد النظام الكوني والسببي لأفعالنا وسلوكنا، وخضوع الانسان للضرورة والحتمية الكلية. فالحرية لا تلغي الضرورة، بل هي خضوع لها. إنه موقف **رشدي**، لكنه لا زال لم يعلن عن نفسه بصراحة. ولا ينبغي أن يفهم من حديث ابن حزم عن الكسب، أنه يدافع عن موقف أشعري، لأنه لم يصدر في قوله به عن نفس المحددات **الكلامية التوسطية** التي صدر عنها الأشعري، بل صدر عن قناعات واعتبارات، أساسها أن الدين يجب أن يحتفظ به كله من أجل الحفاظ على هويته، أما العمل، فله معاييره الخاصة به، والقول بالكسب، أو أن يكون الله فاعل كل شيء، لا يشكل عائقاً أمام المسؤولية والعمل، ولا ينزع عن الإنسان أهلية التكليف.

ويؤكد ابن حزم، على هذا، في رده على الكندي الفيلسوف، مبيناً أن الله خلق الخلق على ما سبق في علمه وقدره، دون أن يعني ذلك أن الناس مجبورون في أفعالهم وكلفوا فوق وسعهم. كما يشير إلى أن قدرة المخلوق ومشيئته وإرادته، في ملك الله خالقها، لأن أمر الله فوق أمره. من هنا كانت الهداية منه والخذلان منه أيضاً، لكن ذلك لا يبيح التعلل بالقدر والاحتجاج به.

فالفكرة الأساسية التي يدافع عنها في جميع مؤلفاته الكلامية، هي أن لا أحد يشارك الله في الخلق، بما فيه خلق الأفعال، وهو هنا يرد على المعتزلة ومن وافقهم في القول بأن أفعال العباد محدثة، فعلها فاعلوها ولم يخلقها الله[1224]. ومن أجل مزيد من التوضيح لنظريته في الكسب، يرد أيضاً على الاعتراضات التي يقيمها هؤلاء عليها، مبيناً أن الخلق الذي أوجبه الله تعالى لنفسه، ونفاه عن غيره، هو الاختراع والإبداع وإحداث الشيء من لا شيء، بمعنى من عدم إلى وجود. وأما الخلق الذي أوجبه الله تعالى، فإنما هو ظهور الفعل منهم فقط، وانفرادهم به، والله تعالى خالقه فيهم »[1225].

ويناقش بهته المناسبة مسألتين:

الأولى: هل الكواكب والنجوم تدبر العالم الأرضي وتخلق أفعال ساكنيه؟ فعقائد الصابئة والحرانيين وكل الفرق الباطنية شيعة اسماعيلية كانت أم إمامية تقول بذلك، وتبحث هذه الأخيرة عن سند لرأيها في النص القرآني خصوصاً الآية القائلة: ﴿خلق السموات والأرض وما

(1223) ابن حزم ـ الرد على الكندي. ص 233. ـ وابن رشد ـ مناهج الأدلة. ص 234 - 233.

(1224) ابن حزم ـ الفصل 3/ص 26.

(1225) الفصل 3/ ص 64.

بينهما في ستة أيام﴾ وتفسرها على أن أعمال الناس مخلوقة في تلك الأيام الستة، وأنها نتيجة تأثير الكواكب.

لكن جواب ابن حزم الواضح من هته المسألة، هو أن الكواكب والأجرام جمادات لا يمكنها أن تخترع شيئاً، وتفعله. «فالطبيعة لا تفعل شيئاً مخترعة له، وإنما الفاعل لما ظهر منها خالق الطبيعة، المظهر فيها ما ظهر، فهو خالق الكل»[1226].

ذلك أن الطبيعة قوة في الشيء، تجري بها كيفيته على ما هي عليه، وهي عرض لا يعقل، ومن اللامعقول أن ننسب شيئاً اليها هي وسائر الجمادات». وبالضرورة نعلم أن تلك الأفعال خلق غيرها فيها، ولا خالق هاهنا إلا خالق الكل، وهو الله»[1227]. وفي نفس السياق، ينفي تفاوت المخلوقات، ووجود عالم أسمى وأشرف من العالم الأرضي، يدبره. مؤكداً أن العالم كله مخلوق بدون استثناء.

حقاً، في الكسمولوجيا الأرسطية، ثمة تفاوت بين عالم ما فوق القمر وعالم ما تحت القمر، مما يسمح بإمكانية التنجيم، لكنها إمكانية أساسها **الطبائعية،** لا العقول. لذا يبقى مخاطب ابن حزم، هو أصحاب التنجيم ذوي القناعات الهرمسية الصابئية.

الثانية: وهي مسألة التولد. وقد احتلت حيزاً هاماً من فكر المعتزلة، لا سيما النظام. إنهم ذهبوا إلى أن الفعل المتولد عن آخر، حكمه حكم المباشر، أي أنه فعل للعبد. فمن رمى سهماً فجرح به إنساناً أو غيره عن غير قصد، فهو فعل ذلك الإنسان؟ أو أنه فعل الطبيعة، إذا تولد عن غير الإنسان، كالآثار المترتبة عن الجمادات»[1228]

غير أن ابن حزم في رده عليهم، يستند إلى كون الله هو الفاعل الوحيد وخالق ما في العالم من جسم أو عرض أو أثر «وكل ذلك مضاف بنقص القرآن وبحكم اللغة إلى ما ظهرت منه من حي أو جماد» والفعل لا يضاف إلى الجمادات والأحياء، إلا مجازاً والإنسان لا يفعل إلا الحركة، وهي التي يقدر عليها وعلى ضدها وهو الترك، ولا يسمى فاعلاً. فالشيء المتولد عن الحركة واقع بخلاف إرادة الانسان الفاعل لتحرك الحركة. فلو كان الشيء المتولد من تلك الحركة، فعل الانسان، لوقع على حسب اختياره. لكن التجربة تظهر خلاف ذلك: فالانسان يضرب شخصاً ما لا لأجل قتله، لكن الضرب قد يودي بحياته دون أن يريد ذلك، وهذا يعني أن الله أراد ما لم يرده العبد الضارب[1229].

(1226) نفس ص 64 و 56 - 57.

(1227) نفس ص 58 - 59.

(1228) أنظر: القاضي عبد الجبار ـ المجموع في المحيط بالتكليف 1/ ص 399. شرح الأصول. ص 387 - 390. الشهرستاني ـ الملل والنحل 1/ 66 - 74. نهاية الإقدام. ص 238.

(1229) الفصل. 5/ ص 60.

A. Nader - le Système philosophique des Mutazila. p. 261.

لكن، هل إرادة الله لما لم يرده الإنسان جور وظلم؟

يرى ابن حزم في جوابه عن هذا السؤال، أن أساسه قياس، قياس الغائب على الشاهد، فالمعتزلة في قولهم إن من فعل شيئاً وجب أن ينسب اليه، وفي اعتقادهم أن خالق الظلم ظالم وفاعل الجور جائر وهلم جرا... يستندون إلى الاستدلال بالشاهد على الغائب، وإلى تشبيه مفاده الحكم على الله بالحكم المألوف الجاري على خلقه في الشاهد، بنسبة الظلم والجور اليه. بينما الحقيقة أن النسبة هنا ليست متكافئة ولا مستوية. فالأفعال مخلوقة لله، باعتباره خالق كل شيء، لكنها مكتسبة للعبد، باعتباره مخلوقاً، والكسب يعني « استضافة الشيء إلى جاعله أو جامعه لمشيئته له »[1230].

لقد أشرنا آنفاً، إلى حضور فكرة الهداية والخذلان في تفكير ابن حزم، ونؤكد هنا على أنها تقترن لديه، بقوله بالكسب، اقتراناً وثيقاً، كما تشكل أساس نظريته في الاستطاعة. فهو يعرف هته الأخيرة بأنها « عرض من الأعراض، تقبل الأشد والأضعف »[1231]. إنها من ناحية، تقتضي صحة الجوارح وارتفاع الموانع، وهما قبل الفعل، لكنها، من ناحية أخرى، تتضمن قوة من عند الله، تكون مع الفعل. « والقوة التي ترد من الله تعالى فيفعل بها العبد الخير تسمى بالإجماع توفيقاً وعصمة وتأييداً. والقوة التي ترد من الله تعالى فيفعل العبد بها الشر تسمى بالإجماع خذلاناً، والقوة التي ترد من الله تعالى على العبد فيفعل بها ما ليس طاعة ولا معصية، تسمى عوناً أو قوة أو حولاً »[1232].

لذا لا توجد استطاعة قبل الفعل، كما يدعي المعتزلة[1233]، بل توجد مع الفعل، وهي خلق الله للفعل في فاعله. أما ما يوجد قبله، فهو ارتفاع الموانع وصحة الجوارح. وعليه، فإن الكافر قبل أن يؤمن، لا يقدر على الإيمان قدرة تامة. ولا يستطيع استطاعة تامة فعلاً، ما دام فاعلا لما يمانعه، وبناء على مبدأ عدم التناقض، لا يمكن أن تجتمع استطاعة الكفر واستطاعة الإيمان في نفس الوقت[1234]. ولو كان العكس، لكان فيه قدرة للعبد على **إبطال علم الله الذي لم يزل**: ذلك أن الله يعلم منذ الأزل أن فلاناً سيكون على هذا الحال، فإذا كان العبد قادراً بقدرة تامة على ترك ما يجعله في تلك الحال التي لم يزل الله يعلم أنه سيكون، فهذا يعني أنه (أي العبد) قادر على أن يمنع الله من خلق ما يريد. مثلاً سبق في علم الله أن فلاناً سيتزوج فلانة وسينجب ولداً أوصافه كذا. لو كان فلان هذا قادراً على ترك ما علم الله أنه سيفعله، ولم يتزوج فلانة، فكأنه سيمنع الله من خلق ذلك الولد على أوصاف معلومة، رغم أنه علم بعلمه الأزلي انه سوف

(1230) نفس. ص 81 - 82.

(1231) نفس. ص 28.

(1232) نفس. ص 30.

(1233) الأشعري ـ المقالات 1 / ص 275. عبد الجبار ـ المجموع في المحيط. بيروت. 1965. ج 1. ص 48.

(1234) ابن حزم ـ الفصل. 3 / ص 35 - 36.

يخلقه، وهذا كفر[1235].

هذا الموقف الذي دافع عنه ابن حزم، هو نفسه الذي دافع عنه الحنابلة حينما أكدوا ان الاستطاعة مع الفعل[1236]. لذا فإن العبد غير قادر على أن يفعل ما لا يفعله، وإلا انتقض العلم الإلهي السابق. فالله وحده هو القادر على فعل كل شيء، ومن لم يهده الله إلى الإيمان لن يؤمن، اما من أذن له فيه فيؤمن. هذا الإذن، هو ما يسميه ابن حزم **بالهداية والتوفيق**، أما عدم الإذن، فهو ما يسميه **بالخذلان والإضلال**.

ونشير هنا إلى أن ابن حزم، يقيم نظريته في الخلق والطباع، على رأيه في الهداية والخذلان، والذي هو رأي يجد أساسه في القول بأن الله وحده هو الفاعل: فمثلما ان الله خلق الطبيعة أجناساً وأنواعاً، كذلك خلق الأمزجة طبائع غير قابلة للتغيير، فصاحب الخلق الحميد لا يستطيع ان يغير خلقه إلا بخذلان الله له، والأخلاق تراكيب وطبائع، لا تغير بالإرادة إلا بالهداية والتوفيق او الإضلال والخذلان، وهما فعلان إلهيان. فالحافظ لا يقدر على ألا يكون حافظاً، والبليد لا يستطيع ان يتحول إلى حافظ، والفاهم لا يقدر على الغباوة، والغبي لا يستطيع الذكاء، والحسود لا يقدر على ترك الحسد، والحريص لا يستطيع غير الحرص.. » وهكذا في كل شيء، صح أنه لا يقدر واحد إلا على ما يفعل، كما يتم الله فيهم القوة على فعله، وإن كان خلاف ذلك متوهماً منهم بصحة البنية وعدم المانع »[1237].

واستناداً إلى آيات قرآنية، يثبت أن الهداية من الله، خلافاً لما تدعيه المعتزلة. وهو يميز بين معنيين في اللغة العربية للفظ الهدى.

فهو يعني الدلالة والإعلام بالطريق، وهذا النوع لم يخص به الله، حسب ابن حزم، بشراً دون بشر، فبعث الرسل يدخل في هذا الإطار. كما انه يعني التوفيق والعون على الخير والتيسير له وخلقه لقبول الخير في النفوس « فهذا هو الذي أعطاه الله عز وجل الملائكة كلهم والمهتدين من الإنس والجن ومنعه الكفار من الطائفتين »[1238].

كذلك الإضلال من الله، فإنه لا يأتي إلا بعد أن يبلغ البيان بواسطة الرسل، وإضلاله للكفار، يعني « جعل صدورهم ضيقة حرجة » عن قبول الإيمان حتى لا يرغبوا في تفهمه والميل إليه. ولا يصبرون عليه، بحيث يبدو لهم الرجوع إلى الحق كأنه مشقة لا تماثلها سوى مشقة الصعود إلى السماء[1239].

وهو ينتقد من يعزو ذلك إلى النفس أو الطبيعة، كالجاحظ، مؤكداً أن خلق النفس غير

(1235) نفس. ص 37.

(1236) أنظر: القاضي أبو يعلى الحنبلي ـ المعتمد في أصول الدين ـ نشر وديع حداد. بيروت 1974. ص 142.

(1237) ابن حزم ـ ص 42 - 43.

(1238) نفس. ص 45.

(1239) نفس. ص 46 - 47.

متعلق بإرادة صاحبها ولا بالطبيعة، بل بالخالق « الذي أعطاها هذه الصفة المهلكة التي بها كانت المعصية »[1240].

ويوضح بهذا الصدد، موقفه الصريح من العقل وقدرته أو عدم قدرته على التحكم في نزوعات النفس، ذاهباً إلى أن الله خلق نفس الإنسان مميزة عاقلة عارفة بالأشياء، وبما تخاطب به من أوامر ونواهي، « فعالة منعمة معذبة ملتذة آلمة حساسة »، وخلق فيها قوتين متعاديتين متضادتين في التأثير، هما التمييز والهوى. « فالتمييز هو الذي خص به نفس الإنسان والجن والملائكة دون الحيوان الذي لا يكلف والذي ليس ناطقاً، والهوى هو الذي يشاركها فيه نفوس الجن والحيوان الذي ليس ناطقا، من حب اللذات والغلبة. وهذه القوة، في كل الحيوان، حاشا الملائكة، فإنما فيها قوة التمييز فقط، ولذلك لم يقع منها معصيته أصلا. فإذا **عصم الله النفس،** غلب التمييز بقوة من عنده هي له مدد وعون، فجرت أفعال النفس على ما رتب الله عز وجل في تمييزها من فعل الطاعات **وهذا هو الذي يسمى العقل.** وإذا خـذل جل وعز والنفس **أمد الهوى بقوة هي الإضلال،** فجرت أفعال النفس على ما رتب الله عز وجل في هواها من الشهوات وحب الغلبة والحرص.. فإذ قد صح، كل ذلك خلق الله تعالى فلا مغلب لبعض ذلك على بعض إلا خالق الكل وحده لا شريك له »[1241].

كما يناقش ابن حزم رأي بعض القائلين بالاستطاعة مع الفعل الذين يرون أن الكافر مستطيع للإيمان على **البدل،** أي أن لا يتمادى في الكفر، بل يقطعه ويبدله بالإيمان، وبذلك لا تجتمع استطاعة الشيء وضده في آن واحد أي لا يجتمع الشيء ونقيضه[1242] فتثبت الاستطاعة والقدرة.

وفي رده، يؤكد على اطروحاته السابقة: الاستطاعة ظاهرية فقط، باعتبارها سلامة الجوارح وارتفاع الموانع والانتقال من الكفر إلى الإيمان، هو كالتحول من طبع إلى آخر، ولا يمكن أن يتم إلا بمعونة من الله. وابن حزم، لا يرى في نفي الاستطاعة عن العبد على هذا النحو، وثبوت تكليفه أي تعارض، لأن المكلف « غير عاجز بظاهر نيته لسلامة جوارحه وارتفاع الموانع، وهو عاجز عن الجمع بين الفعل وضده ما لم ينزل الله تعالى العون فيتم ارتفاع العجز عنه ويوجد الفعل »[1243].

كما يركز على أن العجز في اللغة، يدل على المنع الحاصل من آفة بالجوارح، بينما المأمور أو

(1240) نفس. ص 49.

(1241) نفس. ص 50 - 51.

(1242) في مسألة البدل لا سيما لدى المعتزلة. أنظر: القاضي عبد الجبار ـ المحيط. 2/ ص 69 - 84. بيروت. 1981. شرح الأصول.. بيروت. 1965. ص 417 - 431.
عبد الكريم عثمان ـ نظرية التكليف ـ آراء القاضي عبد الجبار الكلامية. بيروت 1971. ص 319 - 339.
A. Nader - Le Systéme des Multazila. P. 265- 267.

(1243) ابن حزم ـ الفصل. 3/ ص 52.

المكلف ليس عاجزاً، في ظاهر أمره، نظراً لانعدام الآفة في الجوارح، لكنه عاجز حقيقة عن الجمع بين الفعل وضده، وبين الفعل وتركه، وعن فعل ما لم يوفقه الله إلى فعله... وكيفما كان الحال، فهو مختار لما يفعل اختيارا صحيحاً، لانه مريد لما هو عليه، محب له.

ترتبط مسألتا الاستطاعة والبدل، ارتباطاً وثيقاً، بمسائل التعديل والتجوير، المتفرعة عن أحد أصول المذهب الاعتزالي[1244].

ويستند انتقاد ابن حزم لمبدأ العدل لدى المعتزلة إلى ابطال قياس الغائب على الشاهد، فهؤلاء الأخيرون، وجدوا في الشاهد أن من فعل الجور كان جائراً، ومن فعل الظلم، كان ظالماً، ومن أعان فاعلاً على فعله، ثم عاقبه عليه، كان جائراً عابثاً، فقالوا، محال على الله أن يقع منه ذلك. « ان عقولهم حاكمة على الله تعالى في أن لا يحسن فيه إلا ما حسنت عقولهم، وأنه يقبح منه تعالى ما قبحت عقولهم. وهذا هو تشبيه مجرد الله تعالى بخلقه »[1245].

بل يذهب المعتزلة إلى حد اعتبار الإضلال والخذلان، ظلماً وعبثاً في حق الخلق، لا يجوز أن يوصف بها الله. فهو لا يفعل إلا ما حسن في العقل، لا ما هو قبيح، ويكتفي ابن حزم في رده على ذلك، بالقول بأن هذا أيضاً حكم على الله بما لا يصح إلا في الشاهد، وهو حكم يتضمن قضيتين:

1 ـ الحكم على الله بما في العقول، بينما العكس هو الذي كان ينبغي أن يكون.

2 ـ جعل إرادة الإنسان أوسع من إرادة الله، بينما الله هو الفاعل الوحيد لما يريد. وكل ما يفعله عدل وأفعاله ليست صادرة عن علل ومبررات، فهو لا يسأل عنها، ولا يمكن، إخضاع شرائعه وأحكامه للتعليل والقياس العقلي[1246].

وخلافاً للمعتزلة القائلين بأن الله تعالى لم يشأ أن يكفر الكافر ولا أن يفسق الفاسق.. يؤكد على أن مذهب أهل السنة هو أن لفظة « شاء » و« أراد » مشتركة، تقع على معنيين: أحدهما الرضى والاستحسان، فهذا منهي عن الله أنه أراده وشاءه في كل ما نهى. والثاني أن يقال أراد وشاء، بمعنى أراد كونه وشاء وجوده، إنه أراد الفسق والكفر والشتم له وقتل الأنبياء... ومعنى الآية ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾، والتي يحتج بها المعتزلة، نفي الرضى بالكفر، دون نفي ارادته لكونه ومشيئته لوجوده[1247]، ويقترن بهذا الموقف، موقف آخر للمعتزلة من اللطف والأصلح.

وردود ابن حزم عليه، هي نفس ردوده على مواقفهم السابقة، وتتلخص في عدم جواز

(1244) حول موقف المعتزلة. أنظر: الشريف المرتضى ـ انقاذ البشر من الجبر والقدر ـ ضمن رسائل العدل والتوحيد. نشر سيف الدين الكاتب. بيروت 1980. ص 205 وما يليها. ـ المجموع في المحيط. 2/ ص 56 - 85. ص 360 ـ شرح الأصول الخمسة. ص 398 وما يليها.

(1245) ابن حزم ـ نفس. ص 98.

(1246) نفس. ص 107.

(1247) نفس. ص 151 - 152.

الحكم على الله بما نشاهده بيننا، كما لا يصح مساءلته عما يفعل. « إن كل ما فعله الله تعالى فهو عين الحكمة والعدل وإن من أراد إجراء أفعاله تعالى على الحكمة والعدل بيننا إنما هما طاعة الله عز وجل فقط لا حكمة ولا عدل غير ذلك، إلا ما أمرنا به أي شيء كان فقط. وأما الله تعالى فلا طاعة لا بد عليه، فبطل أن تكون افعاله جارية على أحكام العبيد المأمورين المسؤولين عما يفعلون »[1248].

لا يمكن الحكم على الله، في وعده ووعيده، أيضاً، انطلاقا من اعتبارات الشاهد. فالله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء، ولا يمكن تكفير احد بذنب أو تفسيق مسلم بقول قاله في اعتقاد أو فتيا، وإن كل من اجتهد في شيء من ذلك، فدان بما رأى بأنه الحق، فهو مأجور إن أصاب الحق وحتى إن أخطأ « وهذا قول كل من عرفنا له قولاً في هذه المسألة من الصحابة... لا نعلم منهم في ذلك خلافاً أصلاً »[1249]. أما من لم تبلغه الدعوة، فلا إثم عليه، بدليل الآية ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾[1250]. لهذا يقرر مع أهل السنة والحديث، وخلافاً للأزارقة، أن أطفال المشركين كأطفال المسلمين، مصيرهم الجنة[1251].

يعالج ابن حزم مسألة علاقة الإيمان بالإسلام، من منظور بياني، يلح على ضرورة ألا نسمي في الشريعة اسماً إلا بأن يأمر الله أن نسميه أو يبيح لنا الله، نصاً، أن نسميه، لأننا لا ندري مراده منا إلا بوحي وارد من عنده. لذا فلفظ مؤمن لا يسمى به إلا من جاءت النصوص بتسميته به « والقول الصحيح الذي هو قول جمهور أهل الإسلام **ومذهب الجماعة وأهل السنة وأصحاب الآثار من الإيمان عقد وقول وعمل** »[1252]. ولا ينبغي أن يؤخذ لفظ الإيمان بالمعنى الذي ورد به في اللغة حيث يعني التصديق بالقلب واللسان معاً، ذلك أن الشريعة أوقعت هذا اللفظ على معنى آخر حيث صار يعني العقد بالقلب لأشياء محدودة مخصوصة معروفة، والعمل بالجوارح لكل ما هو طاعة الله. ان المرجع في فهم الشرع ليس لغة العرب على الإطلاق، بل لغة الشرع، وتصفح نصوص هذا الأخير تؤكد أن الإيمان في الشريعة قابل للزيادة والنقصان بدليل الآية ﴿هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا إيماناً مع إيمانهم﴾. بينما التصديق، خارج الشريعة، لا يقبل وجود تفاضل. لذا فإن الزيادة في الإيمان التي ذكرتها الآية، ليست في التصديق أصلاً ولا في الاعتقاد: بل هي في الأعمال، لأن هته الأخيرة إيمان هي الأخرى.

(1248) نفس. ص 147. في مسألة الصلاح والأصلح. أنظر: المجموع في المحيط. 2/ ص 360 ـ والقاسم الرس ـ الرد على المجبرة. ضمن رسائل العدل ص 299 - 313.

(1249) الأصول والفروع. ص 293 - 294.

(1250) الفصل. 4/ ص 60. ـ الأصول والفروع. ص 296.

(1251) الفصل. 4 /ص 77. ـ الأصول والفروع ص 287 - 288.

(1252) ابن حزم ـ الفصل. 3/ ص 192.

من هنا عدم جواز اعتماد اللغة كلغة في فهم نصوص الشريعة، بل اعتماد اللغة ـ الشريعة. لأن أكثر الأسماء الشرعية «موضوعة من عند الله تعالى على مسميات لم يعرفها العرب قط، هذا الأمر لا يجهله أحد من أهل الأرض ممن يدري اللغة العربية ويدري الأسماء الشرعية كالصلاة. فإن موضوع هذه اللفظة في لغة العرب الدعاء فقط فأوقعها الله عز وجل على حركات محدودة معدودة»[1253].

إن اسم الإيمان وكذا الكفر، منقول في الشريعة عن موضوعه الأصلي في اللغة لأن الكفر لغة هو التغطية، والإيمان هو التصديق. أما شرعاً فالكفر يعني جحد الربوبية والنبوة أو الاحكام التي جاء بها الأنبياء، كما يعني الإيمان التصديق بالقلب مع العمل بالجوارح[1254]. معتبراً أن هذا هو موقف سائر الفقهاء وأصحاب الحديث وبعض المعتزلة والشيعة وجميع الخوارج[1255].

إنطلاقاً من هذا التحديد، يناقش آراء الفرق الكلامية في الإيمان، كموقف الإمام أبي حنيفة الذي يعتبره بالقلب واللسان وأن الأعمال لا تسمى إيماناً ولكنها شرائع الإيمان[1256]. موافقاً بذلك المرجئة الذين لم يكفروا مرتكب الكبيرة، وموقف الأشعري الذي يعتبره تصديقاً فقط معتبراً الفاسق من أهل القبلة مؤمناً. وهذا ما يؤكده «البغدادي» في حديثه عن اختلاف الأشاعرة في الإيمان[1257]. وهذا التحديد يمنع الزيادة والنقصان في الإيمان، نظراً لأنه لا يعتبر الطاعات منه. ويوافق الماتريدية الأشعري في ذلك لأنهم يقولون إن الإيمان هو الإقرار والتصديق[1258]. ويستخلص ابن حزم من موقفه من هته المسألة أن صاحب الكبيرة غير كافر، فهو مأمور بالصلاة مع المسلمين ويصوم شهر رمضان والحج وتجوز مناكحته وموارثته وهذا يدل على أنه مسلم مؤمن، لكنه فاسق وناقص الإيمان عن المؤمن الذي ليس بفاسق[1259].

هل يكون مؤمناً من اعتقد الإسلام دون استدلال أم لا يكون مؤمناً مسلماً إلا من استدل؟

يجيب ابن حزم عن هذا السؤال في موضعين: في رسالة خصصها للايمان، تدعى «رسالة البيان عن حقيقة الايمان». وفي الجزء الرابع من كتاب «الفصل». وحديثه في هذا الباب يتجه مباشرة صوب الأشعرية والمعتزلة اللتين يبرز موقفهما في هذا الصدد واضحاً متميزاً، فحسب ما يروي «البغدادي»، تعرض الأشعري لمسألة إيمان من اعتقد تقليداً. ووضح أن مذهب الأشعري هو أن الاعتقاد بالتقليد ليس إيماناً بالمعنى الصحيح، ولكن صاحبه لا يعد مشركاً ولا

(1253) ابن حزم ـ نفس. ص 196.

(1254) نفس. ص 211 - 212.

(1255) نفس. ص 188 - 189 ـ الأصول والفروع. ص 133.

(1256) أنظر: أبو حنيفة النعمان ـ الفقه الأكبر بشرح الملا علي القاري ـ بيروت. 1399 هـ. ص 68 - 69.

(1257) عبد القاهر البغدادي ـ أصول الدين. استانبول. 1928 ص 248 - 250. والشهرستاني ـ نهاية الاقدام. ص 472 ـ الجويني. كتاب الإرشاد. ص 397.

(1258) الماتريدي ـ كتاب التوحيد. ص 373. والشيخ زاده ـ نظم الفرائد. القاهرة. 1318 هـ. ص 37.

(1259) ابن حزم ـ نفس. ص 246.

كافراً، وعليه تجوز المغفرة له[1260]. والمؤمن الحقيقي هو من يعرف الله ويوحده ويعتقد صحة النبوة ببعض الأدلة، ذلك أن إقامة الحقائق الايمانية على الأدلة العقلية والدفاع عنها بها شيء مستحسن، وذاك يعطي كامل المشروعية لعلم الكلام. كما أن الإمام الجويني يؤكد على أن معرفة أصول الدين لا تتم إلا بالنظر مما يستوجب الاستدلال فيها[1261] متفقاً في ذلك مع الباقلاني الذي يرى أن من الواجب على المكلف أن يعرف بدء الأوائل والمقدمات التي بها يتم له النظر في معرفة الله عز وجل وحقيقة توحيده، وما هو عليه من صفاته التي بان بها عن خلقه[1262]، كما أن المعتزلة، اعتبرت أن التكليف لا يقوم إلا إذا كان المكلف عالماً بما كلف به أو متمكناً من العلم له، والنظر هو الذي يؤدي إلى معرفة أصول الديانة كالتوحيد والعدل...[1263].

وتلتقي الماتريدية مع المذهبين السابقين في القول بوجوب معرفة الدين بالنظر والاستدلال. فالماتريدي يبطل التقليد ويوجب معرفة الدين بالدليل.

يناقش ابن حزم حجج هؤلاء وأولئك والتي ترتد جميعاً إلى ذم التقليد وإلى كون العديد من الآيات تحث على النظر والاستدلال والبرهان: وهذا يعني أن ما لم يعرف باستدلال فهو تقليد مذموم. يوافق ابن حزم على هته المقدمة، لكنه يطعن في النتائج المترتبة عنها من طرف دعاة النظر وسر فساد برهانهم حسبه هو أنهم لم يتجشموا عناء تدقيق ما المقصود بالتقليد: فهناك تقليد صحيح وآخر فاسد. وهذا الأخير إنما هو «أخذ المرء قولاً من دون رسول الله ﷺ ممن لم يأمرنا الله عز وجل باتباعه قط ولا بأخذ قوله بل حرم علينا ذلك ونهانا عنه». وأما التقليد الصحيح المأمور به من طرف الشرع فهو «أخذ المرء قول رسول الله ﷺ الذي افترض علينا طاعته وألزمنا اتباعه وتصديقه وحذرنا من مخالفة أمره وتوعدنا على ذلك [وهذا] ليس تقليداً بل هو ايمان وتصديق واتباع للحق وطاعة لله»[1264].

فالتقليد المذموم الذي حرمه الشرع، هو ذلك الذي نتبع فيه من لم يأذن الشرع باتباعه، هذا بالنسبة للخاصة، أما عامة الناس، وكذا «أصحاب الحديث الأئمة الذين يذمون الكلام والجدل والمراء في الدين»، والذين تسكن نفوسهم إلى الايمان، ولا تنازعهم إلى طلب دليل توفيقاً وهداية من الله، فلا يحتاجون إلى دليل ولا إلى استدلال، لأن الله حبب إليهم الايمان وشرح صدورهم للإسلام[1265]. إنهم بحصرهم لطريق المعرفة الدينية في الاستدلال، كأنما يعرفون العلم بأنه اعتقاد

(1260) البغدادي. ـ أصول الدين. ص 252.

(1261) الجويني ـ نفس. ص 8 - 11.

(1262) الباقلاني ـ الانصاف. ص 13.

(1263) القاضي عبد الجبار. ـ كتاب المجموع. 1 / ص 9. ـ الماتريدي. كتاب التوحيد. ص 3.

(1264) ابن حزم. ـ الفصل. 4 / ص 36 - 37.

(1265) نفس. ص 38.

الشيء على ما هو به ضرورة أو **استدلالاً**، وهو حصر فاسد لأن «حد العلم على الحقيقة أنه اعتقاد الشيء على ما **هو به فقط**. وكل من اعتقد شيئاً على ما هو به، ولم يتخالجه فيه، فهو عالم به وسواء كان عن ضرورة حس أو عن بديهة عقل أو عن برهان واستدلال، أو عن تيسير الله عز وجل له وخلقه لذلك المعتقد في قلبه»[1266].

فالحقائق الدينية، هي أيضاً سبيل من سبل العلم، ولا يمكن التوصل إليها بالاستدلال، ولا يعتبر اتباعها تقليداً، بل اعتقاداً لها على ما هي به.

وفي «رسالة البيان عن حقيقة الايمان»[1267]، يوضح ابن حزم، ردا على «ابن الحوات»[1263]، معاصره الذي كان يسلك مسلك النظر والاستدلال حتى في الدين، ويرفض التقليد بجميع صوره، إن رفض التقليد لا ينبغي أن يكون عاماً ومطلقاً، إذ التقليد المكروه، هو تقليد كل إنسان دون الرسول، أما الأخذ بما جاء به الرسول فهو ائتمار لا تقليد، **والعقل الإنساني غير قادر على معرفة الشرع**، لأنه لا يحرم شيئاً ولا يوجبه. إن الله لم يفترض قط في التوحيد وصحة النبوة وجميع الشرائع النظر، بل إنما افترض في كل ذلك اتباع رسول الله ﷺ فقط». ويحمل ابن حزم في رده هذا، حملة شعواء على علم الكلام وأهله محملاً إياهم اختلاف هذا المشكل الزائف منبهاً صديقه إلى عدم التمادي في الانسياق وراءهم لأنهم «أجسر الناس على تسبيب المنازعات بين المسلمين»، وهذا ما يشير إلى أن كراهيته لهم، ليس مصدرها جهله بآرائهم، بل تيقنه من لا جدواها. «إني ولله الحمد لست بمبخوس الحظ من هذا العلم، أعني علم أهل الكلام وطريقهم في الاستدلال. فيظن ظان أني إنما قلت عداوة لعلم جهلته. لا ولكن الحق لا يجوز أن يتعدى»[1269]. ولم يقل الرسول ولا أحد من السلف لأحد إنه لا يلزمك الاعتقاد حتى تستدل وتناظر وتميز بين الجوهر والعرض» **حتى جاءت المعتزلة والأشعرية، وهما الطائفتان المعروف قدرهما عند المسلمين**».

ويصف المتكلمين بأشنع الصفات مثل:

«ودع عنك بالله حماقات أهل السفسطة المسخرين لحماقات **ابن فورك والباقلاني**، وما هنالك، فما سرني انتساخك لكتابه المعروف «بالدقائق»، وستقف عليه إن شاء الله تعالى وتتدبره، فلتعلم أن الكاغد مخسور في نسخه، بل المداد، على تفاهة قدره».

«ولا تستحسن ظنك بكل ما تجده لأولئك المهذرين السوفسطائيين على الحقيقة، المتسمين بالمتكلمين الذين يأتونك بألف كلمة من هذرهم ينسي آخرها أولها، وليست إلا الهذيان

(1266) نفس. ص 39 - 40.

(1267) ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي ـ نشر احسان عباس. ج 3. بيروت. 1981.

(1268) توفي سنة 450 هـ. أنظر ترجمته في الجذوة. رقم 590. ص 252. بغية الملتمس. رقم 997. ـ الصلة. رقم 321.

(1269) نفس. ص 191

والتخليط، وقضايا فاسدة بلا برهان، بعضها ينقض بعضاً »[1270].

« أسألك بالله، هل بلغك أن أحداً أسلم على يدي متكلم من هؤلاء المتكلمين واهتدى على أيديهم من ضلالة، وهل أسلم من أسلم واهتدى من اهتدى إلا بالدعاء المجرد الذي مضى عليه السلف.. بل ما وجدتهم أحدث الله على أيديهم إلا الفرقة والشتات والتخاذل وافتراق الكلمة... ثم في خلال ذلك أبعد الناس عن المجيء ببرهان حق، وأكثرهم سفسطة وتخليصاً واضطراباً وتناقصاً »[1271].

يأتي عدم امكان انبناء الايمان على الاستدلال أيضاً، من أن الله خالق كل شيء، فهو خالق الايمان في قلوب المؤمنين، ومن خلق الله الايمان في قلبه، فلن ينفعه استدلاله، الدهر كله، ولن يوفق للحق ما لم يوفقه الله إليه[1272].

علاوة على ذلك، يتضمن جملة من الاعتقادات التي لا يمكن للاستدلال أن يوصل إليها كالشفاعة والميزان والحوض وعذاب القبر... وقد أنكرها المعتزلة والخوارج لاعتبارات قياسية، تستدل بالشاهد على الغائب، بينما هي أمور أخروية « لا تعلم إلا بما جاء في القرآن أو بما جاء عن رسول الله ﷺ »[1273]، وفي هذا الإطار تندرج مسألة القيامة وبعث الأجساد التي هي مسألة سمعية لا دخل للعقل فيها. في هذا السياق، يتصدى لنقد آراء الرعيني زعيم الجناح المتطرف في المسرية المتأخرة جناح مدينة ألمرية) ومعاصر ابن حزم الذي لم يتمكن من لقائه لاختفائه وتستره لكنه عرف مذهبه من خلال أتباعه، فقد كان الرعيني ينكر بعث الأجساد، ويقول إن النفس حالما تفارق البدن، تذهب إلى الجنة أو النار[1274]. ويكتفي ابن حزم في الرد عليه بالتذكير بأن العقل لا يوجب كون القيامة ولا يوجب الجزاء على الاحسان أو الاساءة، كما لا ينفي شيئاً من ذلك. لكن الله يفعل ما يشاء، ويجب تصديق ما أخبر به[1275]. كما يناقش بعض المعتزلة في قولهم إن الجنة والنار لم تخلقا بعد بحجة أن العبد خالق أفعاله، ومريد بارادة حرة، فلا يمكن أن تخلق الجنة والنار لثوابه وعقابه، قبل معرفة كل أعماله، وهذا يعني أنهما لن تخلقا إلا بعد فناء العالم، ولو كانتا مخلوقتين لانتقض العدل الإلهي.

في رده على هته الحجة، يذكر أن علم الله سابق لجميع الكائنات، كما أن الله هو خالق الكفر والايمان، فعلمه بالكفار والمؤمنين وبما يستحقونه سابق لأفعالهم، يضاف إلى ذلك أن النبي رأى

(1270) نفس. ص 193 - 194.

(1271) نفس. ص 200 - 201.

(1272) نفس. ص 201 - 203.

(1273) الفصل. 4 / ص 64.

(1274) A. Palacios - Aben masarra... P. 135 - 137. Gruz Hernandez - La filosofia arabe... P. 157 - 160. Historia... P. 25 - 28.

(1275) ابن حزم. ـ الفصل. 4 / ص 80. ـ الأصول... ص 142 - 145.

الجنة ليلة الاسراء ووصف أماكنها، وأن آدم وحواء أخرجا منها [1276].

يتصدى أيضاً لنقد رأي أبي الهذيل العلاف حول فناء أهل الخلدين بمعنى أن حركاتهم تفنى ويبقون بمنزلة الجماد لا يتحركون، وهم في ذلك أحياء متلذذون أو معذبون [1277]، وهو قول توافقه فيه إلى حد ما بعض طوائف الإسماعيلية الذين يؤولون نعيم الجنة تأويلاً روحياً خالصاً يرى أن النفس بعد أن تصل إلى الجنة بصفائها وتنزهها، «تبطل منها أفعال ومعارف كانت لها في دنياها لأجل جسمها الذي فارقته، وتكون أفعالها ما تقتضيه ذاتها بكمالها من تعظيم الله وتسبيحه، ولا يكون لها فعل من نوع ما كان لها في دار الطبيعة، فإن ذلك كان لها من كونها في دار الطبيعة لها زيادة التكثر به والتجوهر والتهـذب فأما وهي قد خلصت وانتهت مع المنتهين من دار الطبيعة، فحسبها كونه نهاية في جوار النهاية الأولى وجوهراً باقياً بثمرة اكتسابها مناسبة لتلك العقول، وتلك المناسبة لها في الذات لا في الفعل» [1278].

هناك اتفاق بين هؤلاء وأبي الهذيل، رغم اختلاف المنطلق وتباينه، وهذا، ما جعل ابن حزم يحشرهما في باب واحد، خلافاً لجهم الذي وإن قال بفناء أهل الخلدين، إلا أنه قال بقدرة الله بعد فنائها بأن يخلق أمثالها [1279]، لكن ابن حزم يجمعه معهم، يكتفي باحالتهم على النصوص المؤكدة لخلود أهل الخلدين [1280].

وبعد ؛

يتكون لدى قارىء ابن حزم، لنصوصه المتعلقة بالتعديل والتجوير والقضاء والقدر، انطباع بأنه كان واعياً بأن مشكل الجبر والاختبار، الذي اختلف حوله المسلمون اختلافات كبرى، كان في عمقه مشكلاً زائفاً من ناحيتين:

الناحية الأولى: وتتمثل في أنه طرح طرحاً سيئاً، أساسه قياس الله على الإنسان إما نفياً أو إيجابياً، نفياً، وهذا ما أوقع المجبرة في وهم الاعتقاد أن الله وحده هو الفاعل والمختار.. حتى لا تتصف مخلوقاته بنفس صفاته وتشاركه فيها، وقد قادها ذلك إلى القول بالجبر والاكراه. ايجاباً، وهذا ما أوقع المعتزلة في وهم الاعتقاد أن الله لا يمكنه أن يجبر عبيده على أشياء ويحاسبهم عليها، لأن تلك صفات لا تتسم بها إلا المخلوقات الناقصة والتي تتصف بالظلم والجور والسفه والكذب، وقد قادهم ذلك إلى القول بحرية الارادة وقدرة الانسان على اختيار أفعاله، حسنها وقبيحها،

(1276) نفس. ص 81- 83 . ـ الأصول... ص 172- 174 .

(1277) البغدادي ـ الفرق. ص 102 - 104 . الانتصار للخياط. ص 80.

(1278) الكرماني ـ راحة العقل ـ ص 547 . ـ الغزالي ـ فضائح الباطنية ـ نشر ع. بدوي. الكويت. 1964 . ص - 44 46. ـ أبو يعقوب السجستاني ـ كتاب الافتخار. ـ ص 88. ـ وله أيضاً: كتاب الينابيع ـ نشر مصطفى غالب. بيروت. 1965 . ص 40 ـ الداعي بن محمد الوليد ـ كتاب العقائد. ـ بيروت. 1967 . ص 48.

(1279) البغدادي ـ الفرق. ص 103.

(1280) الفصل. 4 / ص 83 - 86. ـ الأصول.. ص 177 - 180 . ص 225 وما يليها.

حتى يستقيم القول بالوعد والوعيد. وهذا ما جعل المعتزلة ينتهون إلى مواقف تخالف جوهر الشرع كقدرة الإنسان على فعل الخير والشر والقول بأن الله لا يفعل إلا الخير وما فيه صلاح العباد.

الناحية الثانية: وتتمثل في أن المجبرة، يماثلون الاجبار بالاكراه والقهر والقسر، ونفي القدرة، وهو أمر مخالف للمعقول وللمنقول. فالنصوص القرآنية والآثار، كلها تتحدث عن أفعال الانسان واختياره ومسؤوليته، هذا فضلاً عما يستلزمه وجود الشرائع من تكليف وأهلية للتكليف، وكل ذلك لا يتصور إلا باختيار.

والحقيقة، أنه ليس ثمة اختيار مطلق ولا اجبار مطلق. ذلك أن العالم يسير على نظام محكم دقيق، لا يتغير إلا بأمر من الله، ولا يمكن تصور الانسان والارادة البشرية إلا داخل هذا النظام لا خارجه، فالانسان كائن مخلوق، محدود من طرف الطبيعة تحديداً ضرورياً، ويتجلى ذلك- في اختلاف الأمزجة بين الناس وتفاوت طباعهم، والتي هي طبائع تعكس العناصر التي يتألف منها العالم الأرضي، وهذا ما يجعل الشرير لا يقدر على فعل الخير ولو أراده، دون أن يعني ذلك أنه غير مسؤول عن ما يبدر منه من أفعال، أو من أعمال قبيحة، فثمة دائماً، إمكانية لأن يغير مزاجه، لكن لا بمفرده، لأن مغير الطبائع هو الله، بل بمدد منه وبهداية وتوفيق.

هكذا لا يمكن تصور الحرية والاختيار إلا في ارتباط بالضرورة، نظراً لكون الإنسان بدناً ونفساً، محكوماً بقوانين الطبيعة ونظامها وعلاقاتها السببية. ورغم أن ابن حزم، يستعمل لفظ الكسب، فإنه لا يشحنه بنفس الحمولة الأشعرية، بل يعطيه معنى خاصاً له ارتباط وثيق بنظرته المتثبتة للاطراد في قوانين الطبيعة، ولقدرة الإنسان على ادراك وفهم نظام الأشياء وارتباطها السببي. وهذا ما عبر عنه فقيه قرطبة، أحسن تعبير، عندما دقق مفهومه للقدر والقضاء، مبيناً أنها، في تصوره، لا يعنيان الاكراه والاجبار، بل شيئاً آخر. «وإنما معنى القضاء في لغة العرب التي بها خاطبنا الله تعالى ورسوله ﷺ وبها نتخاطب ونتفاهم... **الحكم** فقط... وقضى الله بكذا أي **حكم به**» والحكم أو القضاء بالشيء يعني جعله على نحو لا يكون إلا على ما هو عليه، وكما تلزمه بأن يكون طبيعته، مما يسمح بالقول بأنه يجري على سنة ما أو منوال ما. «ومعنى القدر في اللغة العربية **الترتيب والحد الذي ينتهي إليه الشيء...** قال تعالى: ﴿وقدر فيها أقواتها﴾ بمعنى رتب أقواتها وحددها»[1281].

فالقضاء والقدر يعنيان النظام والترتيب، ولا يمكن تصور حرية الإنسان إلا داخلها، مما يجعل منها حرية غير مطلقة، لا تختار اختيارات مطلقة، بل مقيدة بالأسباب الخارجية المتعلقة بالكون، والداخلية المتعلقة بالمزاج والطبع...

أفليس هذا هو نفس الموقف الذي دافع عنه ابن رشد في مناهج الأدلة؟ لا يملك المرء سوى الاجابة بنعم.

(1281) ابن حزم. ـ الفصل. 2 / ص 51 - 52.

الفصل الرابع عشر

نقد علم الكلام
بين الظاهرية والحنبلية الجديدة

ركزنا على أن المشروع الثقافي الظاهري الذي ناضل من أجله فقيهنا، كان مشروعا سياسيا، يتأطر فيه الابستملوجي بالسياسي، كما يتحدد اتجاهه بالايديلوجي. لذا كانت مرتكزاته الابيستملوجية، لا تعكس قناعات فكرية ومعرفية فحسب، بل كانت أيضا تعبيرا عن قناعات سياسية، أفرزتها الحاجة التاريخية للأندلس، في ظل الدولة الأموية، والتي لأسباب تاريخية، بقيت بعيدة عن الاختلافات والصراعات المذهبية التي عرفها الشرق، كما ظلت بمنأى عن التعدد في العقيدة، لسيادة وانتشار عقيدة السلف التي حملها معهم الفاتحون المشارقة، والتي كانت في الحقيقة، تمثل الوجه الآخر للمذهب المالكي، وللايديلوجيا السنية المستعيدة للأفكار الدينية التي عرفها الاسلام في بدايته، قبل أن يتقوى علم الكلام ويتخذ صورته وهيأته المذهبية والنسقية، مع المعتزلة ثم الأشاعرة.

وقد عملت الدولة الأموية في الأندلس، على تكريس الاتجاه السني المتشدد، المعادي لعلم الكلام وللجدال في الدين، وعلى تحصين نفسها، بالمذهب الفقهي، الذي يعد الترجمة الأمينة والوفية لذلك الاتجاه، في الفقه والمعاملات، ألا وهو المذهب المالكي.

ولم يكن هذا الاختيار السني، قد تم جزافا، بل كانت وراءه عدة عوامل، يمكن حصرها في اثنين:

الأول، هو أن الاتجاه السني المتشدد، كان اتجاه الدولة الأموية في المشرق، فقد تصدى خلفاؤها للاعتزال في بداياته الأولى، كما حاربوا الجهمية، واعملوا فيهم السيف. وما التقتيل الذي أعمله ولاة الأمويين في بعض الشخصيات الفكرية الكلامية آنذاك، أمثال غيلان الدمشقي إلا دليل على ذلك. وما ميل الأمويين الى الارجاء السني، واعلانهم التوقف في النزاع حول مرتكب الكبيرة، إلا اعلان عن اختيار مذهبي وسياسي، بطبيعة الحال، لكن له وزنا عقائديا من حيث أنه يبلور موقفا، فيه رفض ضمني للخوض فيما لم يخض فيه السلف، وتورع عن تكفير أو تفسيق أحد من الأمة. ولا يعني هذا أن موقفهم ذاك لم تكن له أغراض ايديلوجية واضحة تتمثل

في تبرير دولتهم، واضفاء الشرعية على الكيفية التي وصلوا بها الى الحكم خصوصا عند قيامها مع معاوية.

الثاني، وهو الأهم، ويتلخص في استثمار، التاريخ والماضي من أجل الحاضر، تاريخ وماضي الدولة الأموية في المشرق، واعادة توظيفه في الوضعية الجديدة، بعد تدشين «صقر قريش» لشوطها الثاني في المغرب الاسلامي. ذلك أن خصم الأمويين اللدود المتمثل في العباسيين، عمل على تكريس علم الكلام ودعمه، بل جعله من أحد مذاهبه، مذهبه الرسمي والذي كان في أول الأمر هو المذهب الاعتزالي، ثم أصبح هو المذهب السني مع المعتصم بالله. وهذا ما يؤكد دور الدولة في توزيع المذاهب، ويبين أن الخصومات بين المذاهب، ليست عقدية وحسب، بل سياسية.

وظّف الأمويون بالأندلس، نفس اختيارهم السياسي العقدي السابق، مكرسين بذلك الاتجاه السني الذي عرف به الغرب الاسلامي عامة، ورديفه في الفقه، وهو المذهب المالكي، وكان الهدف من ذلك التميز، عقائديا عن الخصم السياسي المساند للاعتزال، ثم للأشعرية فيما بعد والمتمثل في الدولة العباسية. ولعدو أكثر ضراوة وشراسة، أساسه الغنوص، والعقائد الباطنية: انه الدعوة الفاطمية بمصر، والتي هي دعوة اسماعيلية، امتدت الى حدود الجزائر، وثبت دعاتها وعيونها في كل مكان، بما في ذلك الأوساط الأندلسية.

فإذن، إذا تشبث الأمويون بعقيدة السلف، وتمسكوا بالمذهب المالكي، وضيقوا الخناق على «البدع»، وحاربوا المذاهب الكلامية فانهم كانوا «يحاربون تيارات فكرية ودينية، كانت تؤسس بصورة أو بأخرى ايديلوجيا «الآخر» ـ المزدوج، المنافس للدولة التي كانوا يعملون فيها ويمارسون سلطتهم «الدينية» بواسطة سلطتها السياسية ولفائدتها»[1282].

هذا ما عبر عن نفسه، في صورة مشروع ثقافي، تحمل مسؤولية الدفاع عنه، فقيه قرطبة الذي آلى على نفسه نقد أدلة المتكلمين والتصدي لكل ما من شأنه أن يدعم الاتجاه الفكري، في الفقه والعقيدة، للدولتين: العباسية والفاطمية.

فنقده للمتكلمين ولأسلوبهم، صادر عن دوافع سياسية ايديلوجية، لكنه وبكيفية موازية، صادر عن ايمانه بأن الطريق الذي يتبعونه، طريق غير برهاني، لا يتعدى دائرة الجدل الذي لا يحافظ للدين على هويته وصفائه الأصلي، ولا يرقى الى مستوى البرهان الحقيقي، كما أن نقده للشيعة والمتصوفة، وللغنوص، علاوة على خلفياته السياسية الواضحة، صادر عن ايمان بالخطر الذي يشكله الغنوص على الاسلام وعلى العقل. لذا كان لا بد من رد الاعتبار للعقل والبرهان، والدفاع عن العقيدة والايمان. لا بجمعهما أو دمجها كما فعل المعتزلة والكندي ثم الأشاعرة فيما بعد... بل بالفصل بينهما، والحفاظ لكل منهما على استقلاليته وتمايزه، كل ذلك من أجل هدف

(1282) ـ د. محمد عابد الجابري. ـ تكوين العقل العربي. ص 299.

واحد هو طرد الغنوص واقصاؤه، ودعم المنقول بالمعقول، كرد على التحريف الذي أصاب الأول على أيدي الفقهاء والنحاة والمتكلمين.

التصدي للغنوص، كان تصدياً للدولة الفاطمية ولفلولها الأندلسيين، ممثلين في التيار الباطني الاسماعيلي بزعامة ابن مسرة ثم الرعيني. أما نقد المتكلمين، فقد كان المخاطب الحقيقي من ورائه، الدولة العباسية التي كانت من أول أمرها معتزلية، ثم أشعرية، والتي لم تأل جهداً في خلق أتباع أشاعرة في الغرب الاسلامي يتحملون مهمة الدعوة لها، ولقد كانت ثمة ظروف ساعدت على ذلك.

فقد حدث تقارب ما بين مالكيي القيروان ثم الغرب الاسلامي عامة فيما بعد، وبين الأشعرية. وهذا ما جعل فقهاء وعلماء الأندلس الذين كانوا يتوجهون إلى القيروان ليدرسوا بها، يتلقون العلم على تلامذة مباشرين لابن أبي زيد القيرواني (ت. 386 هـ). وفي القرن الرابع بالذات، حدث التقارب المشار إليه. فالمعروف عن القيرواني، ويظهر ذلك من رسالته في عقيدة الامام مالك، كراهيته للكلام والجدال في الدين[1283] وميله الى اثبات كل ما وصف الله به نفسه دون تأويل وبلا كيف، إلا أنه في آخر حياته تبنى المذهب الأشعري، الى حد أن ابن عساكر، ينسب إليه أقوالا فيها اشادة بأبي الحسن الأشعري[1284]. ومما يقوي هذا التأكيد الجازم باعتناقه للصيغة الأشعرية لمذهب السنة، انه، حسب ما يرويه الدباغ، تخلى عن الكثير من الآراء التي كان يؤمن بها والتي لا تنسجم وما يقول به الأشاعرة، فقد كان في الأول يبطل جواز الكرامات على الأولياء والصالحين، وينفي خرق العادة على يدهم، لكنه رجع عن ذلك، وألف كتابا في جوازها[1285].

لم يحدث، هذا التقارب صدفة، ان ثمة أسبابا سياسية وراء ذلك. أهمها أن الأشاعرة، كانوا متصدين لنقد عدوهم وعدو الدولة العباسية: الدولة الفاطمية، وصيغتها الايديلوجية: الاسماعيلية الباطنية، وهي شيء صفق له مالكية الغرب الاسلامي، والقيروان خاصة، لا سيا وأن من بين كبار الأشاعرة الذين ناهضوا الباطنية وكشفوا فضائحهم، شخصيات تنتمي فقهيا إلى المذهب المالكي، أمثال الباقلاني (ت. 403 هـ) الذي ناهض التشيع بضراوة، مما خلق له أتباعا قيروانيين. وتجدر الاشارة في هذا الصدد إلى أن أبا عمران الفاسي، المغربي رحل إليه الى بغداد ليأخذ عنه، ودرس عليه الفقه والأصول[1286]، ثم عاد الى القيروان التي وافته المنية بها.

ومن المؤكد أن ثمة أهدافا سياسية ما، كانت وراء استراتيجية نشر الأتباع في القيروان، فقد

(1283) أنظر: رسالة ابن أبي زيد القيرواني. ـ ضمن ـ الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني ـ للنفزاوي المالكي. بيروت. (د. ت). ج 1. ص 54. و 89-90 من المتن.

(1284) ـ ابن عساكر ـ تبيين كذب المفتري ـ ص 122-123.

(1285) ـ الدباغ ـ معالم الايمان في معرفة أهل القيروان. ـ تونس. 1320 هـ. ج 3. ص 140.

(1286) أنظر: الباقلاني ـ التمهيد ـ نشر الخضيري وأبي ريدة. به فصل خاص بالباقلاني. ص 243-244.

أنط بهم كأشاعرة مالكيين بالغرب الاسلامي، دور دعاة للخلافة العباسية بالمشرق، والتي هي خلافة، كانت تريد أن تزيل من نفوس المغاربة، ذلك «التصلب» النفسي الذي تركهم، حتى في ميدان أصول الدين، متمسكين بمذهب مالك المعادي لعلم الكلام، كخطوة لتخليصهم من الارتباط بمالك، حتى في مستوى الفقهيات، لأنه، بالذات، ارتباط لعبت عليه الدولة الأموية، وراهنت عليه سياسياً، وجعلته أحد دعائم وركائز دولتها. وهذا عنصر لا يجب اهماله في دراستنا أو محاولة فهمنا لمعاداة ابن حزم للمتكلمين عامة، وللأشاعرة بالخصوص، إنها معاداة نابعة من كون الأشعرية مذهبا ساندته وسخرته الدولة العباسية (1287)، الخصم الأول للأمويين لأغراض معينة، تدخل في استراتيجيتها العامة لمواجهة الفاطميين من جهة، والأمويين من جهة أخرى. فلا يمكن الفصل في هذا الصدد بين اسم الخليفة العباسي القادر واسم الباقلاني.

والملاحظ أن جل العلماء الأندلسيين الذين رحلوا الى الشرق، اعتنقوا المذهب الأشعري، لاحتكاكهم هناك برؤوسه، وبأهم مصنفاته. فالباجي الأندلسي، أحد الذين درسوا على أحد كبار الشافعية والأشاعرة وهو «الخطيب البغدادي» (ت. 463 هـ). ورغم ما كان يبديه الباجي من تفتح وعدم التزام بكثير من الآراء الأساسية في المذهب الأشعري أو الأفكار الخاصة ببعض رؤوسه أأمثال« ابن فورك» و «الباقلاني»، ورغم عدم استلزامه، مثلا، خلافا للأشاعرة، العلم والنظر والمعرفة، في الايمان، وقوله بأن هذا الأخير تصديق قلبي وعمل، فان ذلك لم يمنعه من أن يناضل من أجل المذهب الأشعري. ومناظراته مع ابن حزم، لم تكن مجرد مناظرات بين فقيه ظاهري وآخر مالكي حول أصول الفقه، بل هي كذلك مجادلات بين فقيه يذم أساليب المتكلمين وينتقد طريقة الأشاعرة على الخصوص، وبين أشعري مشبع بالمذهب ابان دراسته بالمشرق. لذا لا ينبغي النظر الى الخصومة بينهما على أنها كانت خصومة فكرية فحسب، ذلك أن الارتباط بين المذهب المالكي والمذهب الأشعري أخذ يتقوى، وأخذ يطرح نفسه كأمر واقع، في تلك الفترة بالذات التي عاد فيها الباجي من الشرق، أي فترة سقوط الخلافة، بل هي في العمق خصومة سياسية، والانتصار الذي أحرزه الباجي على فقيهنا بجزيرة ميورقة والذي على اثره غادر ابن حزم هته الجزيرة، لم يكن انتصارا فكريا أو نصرا علميا، بل كان انتصارا ونصرا سياسياً، بكل ما لهذه الكلمة من معنى.

ان هجوم ابن حزم العنيف على مذاهب علم الكلام ومحاربته للاعتزال والأشعرية، اضافة الى التشيع والتصوف، كان هجوما على ايديلوجيا الخصم السياسي، وعلى التيار السائد فيها. وهذا ما يعطي للنقد الحزمي للأشاعرة، طابعه الخاص، الذي يمنعنا من مماثلته بباقي ألوان النقد الأخرى التي وجهت اليهم في المشرق على الخصوص، واعتباره امتدادا واستمرارا لها، خصوصا وانها

(1287) R. H. Idris - Essai sur la diffusion de L'Ash arisme en Ifriqiya. Les Cahiers de Tunisie. 1953. Vol. 2. P. 132-133

صدرت عن موقع بياني شبيه بذلك الذي صدر عنه فقيه قرطبة، على ما يظهر للوهلة الأولى، وطرحت ملاحظات، ان لم نقل، تطعن في علم الكلام ككل، فانها تسحب الشرعية الدينية والبيانية عنه، معتبرة اياه حيادا عن «طريقة السلف».

ونلمح هنا بالذات، إلى النقد الذي وجهه الحنابلة وأصحاب الحديث الى المتكلمين عامة خصوصا منهم المعتزلة (أو الجهمية حسب تعبيرهم) والأشاعرة. ففيما يخص هؤلاء الأخيرين، لم يتقبل الحنابلة بحماس أفكار امامهم الموفق بين النقل والعقل والمتوسط بين الطرق، حسب عبارة ابن خلدون. وقد ساعدت السياسة التي اختطها الخليفة العباسي القادر (381-422) على تقوية نفوذهم وشوكتهم. ذلك أن البيان الذي حاول به أن يضع حدا للتهديدات المحيقة بالدولة الاسلامية والمتمثلة في الشيعة الامامية والشيعة الاسماعلية، وفي الخطر الذي تكونه الامارات والدول المؤسسة عليها (البويهيون والفاطميون)، كان في قسم هام منه، بيانا للعقيدة التي يرى الخليفة العباسي ضرورة الالتفاف حولها. والموقف الذي اتخذه فيه من المسائل المتعلقة بالعقيدة موقف سني متشدد يسد الباب امام كل ميل الى التأويل والى إعمال العقل، أي امام علم الكلام، في صيغته الاعتزالية، ويذهب لاووست إلى أن العقيدة القادرية، في خطوطها العامة، تستعيد عقيدة الامام أحمد بن حنبل[1288]، فهي ترفض الخوض في مشكل القرآن، وترى أنه «كلام الله تعالى غير مخلوق تكلم به تكليما... ومن قال انه مخلوق على حال من الأحوال، فهو كافر حلال الدم» كما ترفض رأي المرجئة ثم الأشاعرة حول الايمان، وترى أنه تصديق وعمل يزيد وينقص...

كل هذا كان من شأنه أن يزيد في دعم الحنابلة وتقويتهم، فهم لم يتقبلوا بحماس أفكار الأشعري لسوابقه الاعتزالية التي بقيت آثارها عالقة بأسلوبه في النظر ومنهجه في تناول المسائل المرتبطة بالعقيدة، رغم تحوله عن المذهب الاعتزالي، هذا فضلا عما اتسم به موقف أهل السنة والحديث من معاداة لعلم الكلام ومقت لمذاهبه وأصحابه ولعباراتهم وطرق تناولهم للقضايا الدينية، وفي هذا الصدد يذهب «ابن الجوزي» الى اعتبار الأشعري، أحد المسؤولين عن تلبيس العقائد، فهو في نظره «ظل على مذهب المعتزلة زمنا طويلاً، ثم تركه وأتى بمقالة خبط بها عقائد الناس»[1289].

وهذا ما يفسر لنا الخصومة الشهيرة بين الحنابلة والأشاعرة ببغداد، والنفور الذي قوبل به

(1288) H. Laoust-Les Schismes de L'Islam-Paris, 1977. P. 168.

(1289) عبد الرحمن بن الجوزي ـ تلبيس ابليس ـ القاهرة. 1368 هـ. ص 22. والأشعري ـ المقالات ـ المقدمة. 1 ص 24. ـ آدم ميتز ـ الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ـ ترجمة د. عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة. 1957 ص 360. الجزء الأول. و M. Allard-Le problème des Attrib· uts divins dans la doctrine d'al Ashari et de ses premiens grands disciples Beyrouth - 1965. P. 74-97.

أتباع الأشعري في القرن الرابع ثم الخامس الهجري. وقد اتخذ كل ذلك أبعادا سياسية خطيرة، كما تحول الى قتال دموي اضطر معه الكثير من الأشاعرة الى ترك بغداد.

حقا، ان الأشعري، أعلن في مطلع كتاب «الابانة» عن تمسكه بمذهب أهل السنة والحنابلة، كما قرر اعتصامه «بما كان عليه أحمد بن حنبل، نضر الله وجهه ورفع درجته»، كما أن كتابه «الابانة»، هو بيان لأصول الدين، أراد منه أن يعلن عن رجوعه إلى طريقة السلف، الى المنهج الذي ينطلق من النقل ليجعل العقل بعد ذلك ينطق بما يراد منه، في حدود، والعودة الى صفوف أهل السنة[1290]، لكن الاشكال الذي يبقى قائما هو ما موقع كتاب الابانة هذا، بالمقارنة مثلا مع «رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام»، حيث الخطاب والنقد موجه فيها مباشرة، إلى من يعتبرهم يمنعون النظر في الدين والكلام في مسائله بدعوى أن كل ذلك بدعة؟ انهم ليسوا أحداً آخر سوى الحنابلة، وسائر المتمسكين بطريقة السلف[1291].

بل ان عنوان الرسالة مليء بأكثر من دلالة، ويحمل أكثر من معنى. ويتبين من مطلعها أن ردوده متجهة الى طائفة من الناس، ينعتهم بغلبة الجهل عليهم، فمالوا إلى التقليد وذموا البحث في أصول الدين وزعموا أن «الكلام في الحركة والسكون والجسم والعرض والألوان والأكوان والجزء والطفرة وصفات الباري بدعة وضلالة»، وأن الرسول بلغ الدين كاملا، وبينه شافيا، كما أن أصحابه لم يتكلموا ولا خاضوا فيه. وقد تركزت بقية الردود على القول بأن صمت الرسول وصحابته عن الخوض في المسائل الكلامية لا يعني التحريم الضمني للكلام، وعلى ايراد آيات قرآنية تحث على النظر والتفكير مع بيان أن «كلام المتكلمين في الحجاج في توحيد الله مرجعه إلى هذه الآيات»[1292]. ويقاس على ذلك كلامهم في الحجاج في باقي مسائل علم الكلام. فأصول كل المسائل موجودة في القرآن والسنة، «**وما علينا الا أن نرد اليها ونقيس عليها** «ثم» يقال لهم: النبي ﷺ لم يصح عنه حديث في **أن القرآن غير مخلوق؟** فان قالوا: قاله بعض الصحابة وبعض التابعين، قيل لهم: يلزم الصحابي ـ والتابعي مثل ما يلزمكم من أن يكون مبتدعا ضالا إذ قال ما لم يقله الرسول»[1293].

بل، لا يمكن، حسب الأشعري، في «رسالة الخوض في علم الكلام»، التوقف في المسائل الكلامية، لأن في ذلك بدعة، لأنه لم يؤثر عن النبي أمر بالتوقف. واضح إذن أن ما يدافع عنه الأشعري في هذه الرسالة، هو ضرورة النظر في معرفة الله، واعتباره ذلك واجبا بالشرع. وهو

(1290) ـ أنظر: عابد الجابري ـ تكوين العقل العربي. ص 116.

(1291) نشرت أولا في حيدر أباد. 1344 هـ. ثم نشرها مكارثي في ذيل اللمع للأشعري. بيروت. 1953. وأعاد نشرها ع. بدوي ـ مذاهب الاسلاميين. ج 1 . ص 15-26. نعتمد هذه النشرة.

(1292) نفس. ص 17-18.

(1293) نفس. ص 23.

ما لم يكن يقبله أصحاب الحديث عموما، والحنابلة خصوصا. فقد كانوا يرون، اقتداء في ذلك بالأئمة الفقهاء والصحابة والسلف، وعدم الخوض في المسائل الكلامية.

ومما يؤكد طبيعة المخاطب الذي توجه إليه الأشعري برسالته «استحسان...» سياق الدلائل والحجج المقدمة فيها. حقا انهم مجهولو الهوية وغير محددين، لكن نوعية الأجوبة وطبيعة الاحتجاج، تساعد على استشفاف ملامحهم وتحديد هويتهم. فالأشعري في رده على من قالوا «بترك النظر في «الأصول»، يؤكد أن «النبي ﷺ لم يقل أيضاً «إنه من بحث عن ذلك وتكلم فيه فاجعلوه مبتدعا ضالاً». فقد لزمكم أن تكونوا مبتدعة ضلالا اذا تكلمتم في شيء لم يتكلم فيه النبي»[1294]. بل ما هو أدهى من ذلك، أن الأشعري يخاطب من **كفر القائل بخلق القرآن** قائلاً: «ولم لم تسكتوا عمن قال بخلق القرآن؟ ولم كفرتموه ولم يرد عن النبي ﷺ حديث صحيح في نفي خلقه وتكفيره من قال بخلقه» فان قالوا: لأن أحمد بن حنبل رضي الله عنه... قال بنفي خلقه وتكفيره من قال بخلقه، قيل لهم: ولم لم يسكت أحمد عن ذلك، بل تكلم فيه»[1295].

والأشعري بهذا، يريد، بدون شك أن يفهمنا أن الحنابلة هم الذين يتهمونه بالخوض في علم الكلام، وهو صحيح.

ففي «رده على الزنادقة والجهمية»، هاجم الإمام أحمد، قوماً «عقدوا ألوية البدعة وأطلقوا عقال الفتنة. مخالفون للكتاب، مجمعون على مفارقة الكتاب، **يقولون في الله وعلى الله وفي كتاب الله بغير علم...**[1296]، ورغم أن المخاطب هنا ليس هو الأشعري، باعتباره لم يولد إلا بعد عشرين عاماً من وفاة الإمام أحمد، فان سياق النقد يبقى صالحاً، طالما كان ثمة متكلمون. وهذا ما سيتضح فيما بعد، مع الحنابلة الذين عاصروا الأشعري. فقد ألفوا كتباً، تتحدث في غالبيتها عن «السنة»، يتجلى من قراءتها أنه كانت منافرة بين الحنبلية والأشاعرة، أساسها اعتراض اتباع أحمد، على الأشعري، إدخاله طرق وأساليب علماء الكلام، واستعماله طرقاً ومفاهيم ذات مصدر اعتزالي، ووقوعه في مواقف تبتعد عن عقيدة السلف. ويمكننا أن نعزي هذا التشدد الذي أبداه اتباع الإمام أحمد تجاه الأشعرية وغيرها، إلى اعتبارات ظرفية وتاريخية تتمثل في محاولة التصدي للمد الشيعي المتمثل في حركة القرامطة التي هددت العالم الإسلامي في المشرق، لا من الناحية السياسية فحسب، بل وأيضاً من الناحية العقائدية. لذا فان مصنفات الحنابلة في بيان عقيدة السلف والسنة، كان يراد لها أن تعكس المذهب الذي يجمع المسلمين تحت عقيدة واحدة خارجاً عن الاختلافات والبدع التي ليست سوى مظهر من مظاهر الابتعاد عن السنة[1297].

(1294) نفس. ص 16- 17.

(1295) نفس. ص 24- 25.

(1296) الرد على الزنادقة والجهمية - نشر ضمن - عقائد السلف - جمع ع. س. النشار. الإسكندرية .1971.

(1297) -H.Laoust - La profession de foi d I.Batta. Damas.1958.P. XVII. Aussi Essai sur les doctrnnes sociales =

وأهم كتاب يطالعنا في هذا الصدد، هو «كتاب السنة» للبربهاري الحنبلي. كان معاصراً للأشعري، وقد قصده هذا الأخير إلى بيته ببغداد وحكى له بافتخار عن ردوده على الجبائي والمعتزلة واليهود والنصارى والمجوس. فلما سكت، أجابه البربهاري :« ما أدري مما قلت قليلاً ولا كثيراً. ولا نعرف إلا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل. فخرج من عنده وصنف كتاب «الإبانة» فلم يقبله منه «البربهاري»، ولم يظهر «الأشعري» ببغداد إلى أن خرج منها»[1298].

ورغم أن «ابن عساكر» ينفي هته الواقعة، بدليل أن الأشعري، توفي ببغداد ولم يغادرها، فان «ابن خلكان» يؤكدها[1299]،وقد جاء على لسان «أبي يعلى الحنبلي، أن تصنيف الأشعري لكتاب «الإبانة»، كان بعد خروجه من بيت البربهاري، الذي سفه منهجه وطريقته المشبعة بأساليب أهل الكلام، وأنه حينما أتم تصنيفه، عاد به إلى البربهاري، فلم يقبله منه» ولم يظهر ببغداد إلى أن خرج منها»[1300].

ما سر هذا النفور، رغم أن كتاب «الإبانة» تضمن بيان عقيدة السنة على طريقة الإمام ابن حنبل؟ يظهر من كتاب ابن عساكر أن خصوم الأشعري كانوا يعتبرونه من أصحاب الكلام «وأصحاب لا تجدهم إلا في الصدر مع الفلاسفة والهندسة والمنطق والزندقة»[1301]. فثمة عدم توافق بين مضمون «الإبانة» وتوجهاته. وبين ما جاء في «رسالة استحسان الخوض في علم الكلام». مما يحمل على الاعتقاد بأن تأليف «الإبانة»، كان تحت تأثير وضغوط ظروف معينة، ومهام مستعجلة: إنها محاولة تهدئة الأوضاع، والتقليل من حدة الخصومة التي عرفها مطلع القرن الرابع الهجري بين الحنابلة والأشاعرة في بغداد، والتي تزعم جانب الحنابلة فيها «البربهاري». وقد تمخضت عن ذلك أحداث دامية، وعن حملة تشنيع معادية، أدت إلى لعن الأشعري في مساجد بغداد ومنع الأشاعرة من الدخول إليها[1302]، وهي حملة استمرت حتى نهاية القرن الخامس الهجري، أقول كان الإمام الأشعري، يريد «لكتاب الإبانة»، أن يكون شهادة يقدمها للحنابلة، على حسن عقيدته السلفية، ووفائه لمذهب أهل السنة وأصحاب الحديث الذي عرضه في صورة أكثر تشدداً. أي أن «أصحاب الأشعري جعلوا الإبانة من الحنابلة وقاية» كما يقول ابن عساكر[1303].

= et polititques de T.I.Taimiya; Le Caire. 1939.p. 157.

(1298) أبو يعلى الحنبلي ـ طبقات الحنابلة ـ نشرة محمد حامد الفقي. القاهرة. 1952.الجزء2.ص 18.

(1299) ابن خلكان ـ وفيات الأعيان ـ نشر احسان عباس. بيروت. (د. ت).2/ ص446.

(1300) طبقات الحنابلة.2/ ص18.

(1301) ابن عساكر ـ تبيين كذب المفتري. ص 400- 401و M.Allard. En quoi consiste l'opposition faite à al. Ash ari par ses Contemporains hanbalites? Revue de Etudes islamiques. 1960.p. 90 -96.

(1302) السبكي ـ طبقات الشافعية. بيروت. (د. ت). 3/ ص 117.

(1303) تبيين. ص 388. Mc Carthy - The theology of Ashari - Beyrouth. 1953.p. 235 - 231

وغير خاف، ما كان للموقف السياسي في الفترة الممتدة من بداية القرن الرابع من أثر في احتداد الصراع بين الأشاعرة والحنابلة، وفي محاولة الأشاعرة الاعتصام بعقيدة السلف، أو على الأقل التظاهر بذلك، فقد أصبح خلفاء بغداد، تحت رحمة البويهيين، وكان لا بد من خلق جبهة سنية، تكون كتحالف يقي العقيدة من الوقوع في مخالب التشيع الإمامي والإسماعيلي. والملاحظ هنا، أن هذا التشدد السني، والتمسك بالعقيدة، اللذين خلقتها أوضاع كهته، كانت له انعكاسات، لا على الفرق المخالفة للسنة أو المعادية لها، بل حتى على بعض الفرق السنية التي يطبع موقفها بعض التذبذب المتمثل في الميل إلى علم الكلام وأصحابه. وهذا ما حدث للكثير من الأشاعرة، أمثال ابن فورك، (المتوفى سنة406 هـ) الذي رفع به الحنابلة في تلك السنة إلى السلطان «محمود بن سبكتكين» الغزنوي، شكوى ضد الأشاعرة، تقول بأن هؤلاء يعتقدون أن النبي، ليس نبياً اليوم، وأن رسالته انقطعت بموته، وكان من نتائج ذلك أن استدعى السلطان محمود، ابن فورك الأشعري، وهو من اصبهان، وقتله بالسم[1304].

وربما كان في استحضار طبيعة الظرف السياسي، ونوعية القوى المتواجدة، على الساحة آنذاك، مايلقي لنا أضواء على طبيعة النقد الذي وجهه الحنابلة للأشعري، وحدوده أيضاً.

ذلك أن البعض، حاول أن ينظر إلى انتفاضتهم تلك، على أنها انتفاضة بيانية، من حيث أن هؤلاء، ابتداء من الإمام أحمد، ركزوا في نقدهم للأشعرية، ولغيرها من الفرق، على الاحتكام إلى اللغة، لغة القرآن، وإلى المعاني التي وردت فيها، محاولين فهمها داخل مجالها التداولي. مرجعاً سر النفور الذي قوبل به كتاب «الإبانة» من طرف الحنابلة إلى **اعتماد الأشعري فيه قياس الغائب على الشاهد** في عدة مسائل، ومن بينها اثبات رؤية الله بالأبصار[1305]

فنفور الحنابلة، حسب البعض لم يكن مجرد نفور من المذهب، بل حتى من **المنهج**، منهج الحجاج العقلي عن الحقائق الدينية، والذي حاول الأشعري أن يخمده. فقد ألح أتباع الإمام أحمد على أن المذهب هو الذي يحدد المنهج، والمذهب هنا، هو عقيدة السلف، وحقائق الدين المنزلة التي يجب أن تقرر ولا تناقش. وإن نوقشت فمن أجل التقرير. لهذا فالحنابلة لا يطعنون مطلق الطعن في إعمال العقل بل العكس، نجد أنهم كمحدثين وكمنتمين لأهل الحديث، يفسحون مجالاً واسعاً له، لا سيما في نقد الروايات والإسناد وطرقه، وفي جرح الرواة وتعديلهم. أما عندما يتعدى العقل ميدان نقد السند والخبر أو جرح وتعديل الرواة، فانه يصبح لا عقلاً، يخرج عن حدود الشريعة (=حدود المعقول الديني). العقل حينما يتحول إلى رأي ونظر عقلي في الشرع، أو قياس للأشباه والنظائر، يغدو خروجاً عن الشرع.

(1304) السبكي ـ طبقات الشافعية .3/ ص 117. ابن حزم ـ الفصل .1/ ص88.

(1305) يتعلق الأمر هنا بدراستين « لألار ». M.Allard.

1 -Le probléme des Atteibuts divins...op. cit.

2 - En quoi consiste L'opposition faite a Al Ashari par ses contemporains hanbalites ?

ويعتقد « ألار » أن من المآخذ الأساسية للبربهاري على المتكلمين، استعمال هذا الشكل الخاص من الاستدلال العقلي، وهو القياس. وقد كان الحنابلة يتخوفون منه، ومن استعماله في العقائد، لما قد يترتب عنه من مواقف، لم ترد في الكتاب أو السنة أو لم يأت بها أثر. ذلك أن المناهج القياسية المستعملة من طرف المتكلمين، والخطوات العقلية التي يعتمدونها في القياس، « تذهب من الشاهد الى الغائب » أو « هي دائماً حركة انتقال من « الشاهد » الحاضر إلى الغائب ». هذا صحيح، واعتماد سائر المتكلمين، لا الاشاعرة فقط، لطريقة قياس الغائب على الشاهد، لا يختلف فيه اثنان. لكن السؤال الذي نود طرحه على الباحثين الذين يجعلون من النقد الحنبلي للمتكلمين وعلم الكلام صادراً عن نفورهم من تلك الطريقة هو: هل هؤلاء السلفيون طرحوا المسألة بهذا الشكل؟ هل نصوا على شيء يسمى « قياس الغائب على الشاهد »؟ طبعاً لا. لم يتم ذلك إلا فيما بعد، وما حدث لهؤلاء الباحثين الذين يذهبون إلى أن النقد الحنبلي لعلم الكلام، كان نقداً لمنهج القياس، هو أنهم أسقطوا على الحنابلة ما لم ينتبه إليه هؤلاء، أي هموماً لم تنضج إلا مع المتلكمين المتأخرين، وقبلهم مع ابن حزم ثم ابن تومرت فابن رشد [1306].

حقاً، لقد طرح الحنابلة، ملاحظات نقدية حول علم الكلام، وحول كيفية التعامل مع العقائد المنزلة، لكن ملاحظات من هذا النوع شيء، وانتقاد منهج، شيء آخر. انها ملاحظات أملتها اللحظة التاريخية الدقيقة التي مرت بها الخلافة العباسية، بعد الانقلاب السني، وبعد أن أقصي المعتزلة عن مسرح الأحداث الرسمية، ليتحولوا في عيون خصومهم إلى « جهمية وزنادقة ». وبالفعل، نلاحظ أن أجل الكتب النقدية التي ألفها الحنابلة ضد علم الكلام، كانت تتجه إلى هؤلاء « الجهمية والزنادقة » الذين أصبحوا يشكلون خطراً لا يقل فداحة عن ذلك الذي تشكله الشيعة الإمامية والإسماعيلية. وتلك كانت الحدود التي تحركت داخلها « انتفاضة الحنابلة ».

إنها انتفاضة، كان مرماها الأساسي تحصين « المنقول » والدفاع عنه، ووضع سياج حوله يحميه لا من هجمات الغنوص فحسب، بل وحتى من تهديدات العقل ممثلاً في المعتزلة والفلاسفة ومن شابههم، لقد موثل العقل بالزندقة، ونظر إليه كخصم، في مستوى واحد هو والغنوص، يهدد العقيدة، فكان هدفاً لنفس الطعون الموجهة إلى الأنساق المعرفية المناوئة للإسلام، وبقي هذا الثابت ثابتاً حتى لدى الحنابلة المتأخرين أمثال ابن تيمية الذي حاول مقاومة الغنوص و« العقل، سالكاً منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية ». والجمع بين هتين الطائفتين ذو مغزى ودلالة كبيرين، على الأقل سياسياً.

من هذا الجانب، انتقد الحنابلة مذهب الأشعري، لأنه، مذهب يحاول أن يحدث المصالحة،

(1306) يستشهد ألار، بعبارة، وردت في كتاب لوي غاردي. وج. قنواتي: Introduction à La Théologie musulmane. paris. 1948.p. 367. ص. 132 من الجزء الثالث، في الترجمة العربية. وسياق العبارة، هو تحليل « العقل في علم الكلام » قام به المؤلفان، ولم يقم به الحنابلة.

بين نظامين متعارضين، أحدهما خطر على الثاني، لأنه يضم بين جنباته عناصر من الزندقة واللامعقول، ويجمعهما في كل موحد. فسبب نفورهم منه، هو أن مذهبه السني يمتص عناصر فكرية اعتزالية، كما أنه متأثر بالمنهج الاعتزالي.

هذا ما يؤكده بصراحة حنبلي متأخر، كابن تيمية الذي يقول بأن الأشعري كان تلميذاً للجبائي، لكنه فارقه ليرجع عن مجمل مذهبه «وإن كان قد بقي عليه شيء من أصول مذهبه، لكنه خالفه في نفي الصفات وسلك فيها طريقة ابن كلاب وخالفهم في القدر ومسائل الإيمان والأسماء والأحكام وناقضهم في ذلك أكثر مناقضة من حسين النجار وضرار بن عمرو ونحوهما ممن هو متوسط في هذا الباب كجمهور الفقهاء وجمهور أهل الحديث حتى مال في ذلك إلى قول جهم وخالفهم في الوعيد وقال بمذهب الجماعة وانتسب إلى مذهب أهل الحديث والسنة كأحمد بن حنبل وأمثاله، وبهذا اشتهر عند الناس. **فالقدر الذي يحمد من مذهبه، هو ما وافق فيه أهل السنة والحديث كالجمل الجامعة. وأما القدر الذي يذم في مذهبه، فهو ما وافق فيه بعض المخالفين للسنة والحديث من المعتزلة والمرجئة والجهمية والقدرية ونحو ذلك**»[1307].

فابن تيمية، يفسر نفور الحنابلة بالازدواجية التي يعاني منها مذهب الأشعري، وهي ازدواجية مصدرها رواسب الاعتزال التي بقيت عالقة به، رغم ميوله السنية.

واضح إذن، أننا أمام مشروع ثقافي، من طموحاته الدفاع عن المنقول بغية تحصينه ضد العقل والغنوص، اللذين يجب إقصاؤهما معاً. ذلك هو المشروع العام الذي تندرج فيه المبادرات و«الانتفاضات الحنبلية» قديمها وحديثها.

فهي مبادرات من أجل المنقول والمنقول فقط. وأوضح مثال لذلك، ردود ابن تيمية وانتقاداته للمتكلمين والفلاسفة والمتصوفة.

من هنا يكثر الحديث عن تلمذة ابن تيمية لابن حزم وعن أستاذية هذا الأخير له. «فابن تيمية يتلاقى في الرأي مع ابن حزم فقيه الأندلس... وهذا التلاقي في التفكير يدل على أن شيخ الإسلام ابن تيمية اطلع على أقوال ابن حزم، واختارها، ورآها الطريقة السلفية التي يأمن سالكها من الضلال ويسلم من العثار»[1308]. أو بعبارة أدق، **اختار ابن تيمية من المشروع الحزمي المتكامل، جانباً معيناً، وهو جانب «العودة إلى المنقول»**، فنقض علم الكلام، وعارض نظرية الجوهر الفرد، معلناً عدم موافقته على أي دليل لم يكن مصدره النبوة أو القرآن والسنة، لأنه بدعة، والكثير مما يتكلم به المتكلمون من الألفاظ المجملة كلفظ الجسم والجوهر والعرض... لا يمكن أن ينتظر منها نصرة الإسلام[1309].

(1307) ابن تيمية ـ منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية ـ بيروت 1903.ج .4ص 154.

(1308) محمد أبو زهرة ـ ابن حزم ـ ص 222.

(1309) ابن تيمية ـ موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. ج 1/ ص 149 - 150. القاهرة. 1951.

فالمتكلمون الذين يثبتون الجوهر الفرد كدليل على حدوث العالم، سيكون طريقاً « مذموماً ». لأن الجوهر الفرد أمر غير متفق عليه، والكثير من النظار يقولون إن الجسم واحد؛ وإلا كنا أمام أجسام تقبل القسمة إلى غير غاية، والحقيقة أن الأجسام لا تحتاج إلى إثبات تجزئة وتفرقة لا تتناهى، بل تتصغر الأجسام ثم تستحيل إذا تصغرت، « وهذا أقرب إلى العقول » ولكن لا يحتاج مثل هذه الطرق في اثبات شيء مما جاءت به الرسل لأنها باطلة[1310]. والله خلق الأجسام كما هي مشهودة.

من نفس المنظور الحزمي أيضاً، يؤكد ابن تيمية على أن « صفات الله » أسماء، وإن كان بقي يتأرجح بين استعمال اللفظتين الأسماء والصفات، فانه مع ذلك ألح على نفي التمثيل لأن تلك هي طريقة الرسل[1311].

وهته الطريقة، طبقها في اثبات العقائد الدينية مثل وجود الله وحدوث العالم ووجوب الصفات له، والقضاء والقدر... معتقداً من ذلك، إبعاد تسرب الدخيل الفلسفي إلى علم الكلام وأصول الدين. فهته الأخيرة «إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها، ويجب أن تذكر قولاً، أو تعمل عملاً كمسائل التوحيد، والصفات، والقدر، والنبوة، والمعاد. أو دلائل هذه المسائل»[1312]، أما المتكلمون وأصحاب الفرق، فيعرضون عن القرآن، وما فيه من دلائل وبراهين، مفضلين على ذلك الحديث عن النظر والدليل والعلم، حديثاً أكثر مغالطة ويمتزج فيه الحق بالباطل. غير أنه لايجب أن يظن أن ابن تيمية، ينتقد المتكلمين لمجرد ألفاظهم واصطلاحاتهم بل لأنهم في نظره، أهملوا الأصول الصحيحة المقررة في القرآن والسنة المأثورة عن السلف والأئمة « **كالإمام أحمد** » « ولهذا كلما اشتهر الرجل بالانتساب إلى السنة، كانت موافقته لأحمد أشد »، ويعتبر الأشعري من بين المتكلمين الأقرب إلى أن يكون منتسباً إلى أحمد، بالمقارنة مع غيره[1313]. إلا أن عيبه، وعيب سائر المتكلمين، هو اعتماده الاستدلال العقلي في العقائد، مما يوقعهم في مخالفة الكتاب والسنة كنفي الصفات... أو اثبات شيء منها... لكن الحقيقة، حسب ابن تيمية أن التوحيد والتنزيه، والتشبيه والتجسيم، ألفاظ مشتركة، حملها المتكلمون من المعاني، مما جعلها لا تؤدي نفس المدلول لدى جميع طوائفهم، ولا تتفق والمعنى المراد بالتوحيد والتنزيه في عقيدة السلف. « وأما التوحيد الذي بعث الله به الرسل وأنزل به الكتب فليس هو متضمناً شيئاً من هذه الاصطلاحات، بل أمر الله عباده أن يعبدوه وحده؛ لا يشركوا به شيئاً، فلا يكون لغيره نصيب فيما يختص به من

(1310) ابن تيمية ـ منهاج السنة النبوية2/ ص 54.

(1311) ابن تيمية ـ الرسالة التدمرية في مجمل اعتقاد السلف ـ بيروت 1391.هـ. ص 6 - 08

(1312) موافقة ...ج 1ص 13.

(1313) نفس ص 166.

العبادة وتوابعها. هذا في العمل. وفي القول: هو الإيمان بما وصف به نفسه ووصفه بـه رســـــوله »[1314].

ويعترف ابن تيمية أن لفظ التشبيه موجود في كلام بعض أهل السلف وتفسيره معهم، هو أنهم أرادوا به تمثيل الله بخلقه، لكن دون نفي الصفات التي جاءت في القرآن والحديث، وهذه الصفات الثابتة لله لا تثبت له، كما تثبت للمخلوقات. فهو ليس كمثله شيء. لا في ذاته، ولا في صفاته[1315]. وهنا يفرق ابن تيمية بين صفات الله الثابتة وصفات المخلوق. هذه الصفات يجمع بينها الاسم المشترك فقط، ويفرق بينها نسبتها وإضافتها. فإذا قيل إن لفظ القدرة مشترك بين الخالق والمخلوق، فذاك يعني أن القدرة محدودة عند المخلوق، وغير محدودة عند الخالق، وقدرة المخلوق مستمدة من قدرة الخالق.

وهكذا في سائر الصفات المشتركة مع صفات المخلوقين، اضافتها إليه تخصص معانيها بما يليق بذاته، فهو عالم لا كالناس وحي لا كالناس الأحياء.

ويعتقد ابن تيميـة أن هذا هو الطريق الصحيح للتوسط بين الكرامية والمشبهة عامة، وبين نفاة الصفات، لأن « مذهب السلف بين التعطيل والتمثيل، فلا يمثلون صفات الله بصفات خلقه، كما لا يمثلون ذاته بذوات خلقه. ولا ينفون عنه ما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، فيعطلوا أسماءه الحسنى وصفاته العليا، يحرفون الكلم عن مواضعه، ويلحدون أسماء الله وآياته. وكل واحد من فريقي التعطيل والتمثيل جامع بين التعطيل والتمثيل »[1316].

ونستطيع القول إن مآخذه على المتكلمين، والأشاعرة على الخصوص، انهم وان اتخذوا القرآن اماما في العقائد، قد سلكوا في اثباتها طريقا غير طريق القرآن، وحسبوا أن ما في القرآن خبر، ولم يبينوا ما فيه من دليل، ولم يبنوا أدلتهم في العقائد على ما فيه، بل على أقوال ونظريات، لا دليل شرعي أو عقلي عليها، كالجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزأ، وحدوث الاعراض...

أما مآخذه على الفلاسفة، وعلى ابن سينا بالخصوص، أنهم بنوا العقائد على أقوال الصابئة كالقول بالفيض، وأن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، معتقدين بذلك انهم سوف يترفعون عن الطرق الخطابية والمقدمات الاقناعية التي جاء بها القرآن مخاطبا الجمهور وعامة الناس، وسوف يبنون الالهيات على العمليات البرهانية. بل حتى الذين لا يقولون بالفيض، يتبعون كلام أرسطو، وهو كلام « كثير الخطأ، فهو لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى، ولا سمين فيقلى »[1317].

أما مآخذه على المتصوفة، انهم وضعوا الولي فوق مرتبة النبي، مدعين أن هذا الأخير يتلقاه

(1314) ابن تيمية. نقض المنطق ـ نشر محمد الفقي. القاهرة 1951.ص 123- 124.

(1415) ابن تيمية ـ نقض المنطق، ص 125. ـ الرسالة التدمرية، ص 118.

(1316) العقيدة الحموية الكبرى ـ ضمن ـ مجموع الرسائل. القاهرة (د. ت) ص 249.

(1317) ابن تيمية ـ معراج الوصول الى معرفة أن أصول الدين قد بينها الرسول. بيروت 1972. ص 183.

بواسطة جبريل، بينما الولي يأخذه عن الله مباشرة.

في اعتراضه على المتكلمين الأشاعرة، صب ابن تيمية جام نقده على الغزالي والفخر الرازي.

فيما يخص الأول، يأخذ عليه، لا تحريف العقائد، بمحاولة اقامتها على أساليب المتكلمين المبنية على ادخال الدلائل العقلية، بل مزجه لأفكاره بأقوال الصابئة». وتجد أبا حامد الغزالي... يذكر في كتاب «الأربعين» ونحوه كتابه: «المضنون به على غير أهله»، فإذا طلبت ذلك الكتاب واعتقدت فيه أسرار الحقائق وغاية المطالب، وجدته قول الصابئة المتفلسفة بعينه، قد غيرت عباراتهم وترتيباتهم ومن لم يعلم حقائق مقالات العباد ومقالات أهل الملل يعتقد أن ذاك هو السر الذي كان بين النبي ﷺ وأبي بكر، وأنه هو الذي يطلع عليه المكاشفون الذين أدركوا الحقائق بنور الهي»[1318]. وعذر الغزالي، أنه أدرك ما في طريقة المتكلمين والفلاسفة من نقص، فاعتقد أن طريقة المشايخ والصوفية هي طريق الحق، دون أن ينتبه الى أن الميراث النبوي هو الطريق الوحيد، لكن انسداد هذا الطريق أمامه، سببه قلة العلم بالسنة وبالحديث، لأنه طلق العلم بالكلام، ومن فعل ذلك تزندق[1319]. لذا فان «المضنون به على غير أهله» ثابت النسبة إليه. لقد خلط الغزالي «التصوف بالفلسفة» في «مشكاة الأنوار» و«المضنون به»، كما خلط «الفلسفة بالكلام»، هو وغيره من متأخري أهل الكلام[1320]. ويحاول ابن تيمية أن يبرر طريقة الغزالي في نقد خصومه، والقائمة على مقارعتهم بجميع الآراء، تارة بالكرامية وأخرى بالأشعرية... مرجعا ذلك الى عجزه عن امتلاك ناصية علم الكلام وميله الى «طريقة أهل الكشف (...) لهذا تجد أبا حامد في مناظراته انما يبطل طرقهم، ولا يثبت طريقة معينة»[1321].

كما يؤكد ابن تيمية أن بعض مصنفات أبي حامد، لا تخلو من تفسيرات قرمطية وباطنية مثل أن الكواكب والشمس والقمر، هي النفس والعقل الفعال والعقل الأول ونحو ذلك. «وهذا من أسباب ضلاله. فقد بنى كلامه، على أصول هؤلاء الملاحدة، وجعل ما يفيض على النفوس، من المعارف من جنس خطاب الله لموسى بن عمران، كما تقوله الباطنية والقرامطة، ونحوهم من المتفلسفة»[1322].

فيما يخص الثاني، يرجع اهتمام ابن تيمية بنقده، إلى أن طريقته الكلامية غير متباينة كثيرا عن طريقة الغزالي. «فهو لم يستقر على ضلالة». مواقفه مرتبطة الى حد كبير بما يتوافق في نظره مع الأدلة العقلية، فإذا ما احتج بقول المتكلمين في مسألة من المسائل، عاد الى نقض أقوال من احتج بأقوالهم.

(1318) ابن تيمية ـ نقض المنطق. ص 53-54.

(1319) نفس. ص 54.

(1320) ابن تيمية ـ منهاج السنة النبوية. 2 / ص 61-65.

(1321) ابن تيمية ـ موافقة... 1 / ص 94.

(1322) نفس. ص 197-198.

كما يرى أن استدلالات الرازي على وجود الله بحدوث العالم، هي استدلالات تحشر أقوالا ومقدمات اعتزالية وأشعرية كالقول باثبات الجوهر الفرد، وبعض مؤلفاته، تظهر عن تأثر هرمسي حراني. فكتابه «السر المكتوم» مصنف على مذهب عباد الكواكب الذين يتخذون منها هي والشمس والقمر ربا يعبدونه، ويتقربون إليه [1323].

أما بالنسبة للفلاسفة، فقد اهتم بابن سينا، واتهمه بالجنوح نحو العقائد الحرانية، من ايمان بتأثير الحركات الفلكية في النفس، ويضعه هو والغزالي في مستوى واحد، بدعوى أن الأخير أخذ من الأول الكثير من الأفكار، مثل فيض العقل الفعال على الأرواح المفارقة. وقد اعتبر ابن سينا من القرامطة بالباطنية ومن أتباع الفاطميين بمصر. فهو من «رؤوس الملاحدة الباطنية» [1324].

أما فيما يخص ابن عربي، كنموذج للمتصوفة، فقد كفره ابن تيمية واعتبره ملحدا زنديقا، خالف الشرع والعقل وجميع الأنبياء، فهو من صوفية الملاحدة الفلاسفة، وليس من صوفية أهل العلم، ولا من مشايخ أهل الكتاب والسنة [1325]. يضع الولي فوق النبي والولاية فوق النبوة ويرى أنها أعظم منها وأكمل من الرسالة [1326].

انتقد ابن تيمية المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة، لأن الأولين كانوا مغمورين بالفلسفة فمزجوا أساليبهم بأساليبها، كما عولوا على العقل في محاولة فهم العقائد، أما الفلاسفة، فقد كانوا مغمورين بالباطنية والهرمسية، حتى الغزالي نفسه «في بعض الأحايين ينقل نص كلامه [ابن سينا] من غير تغيير. وأحيانا يغيره وينقله الى الشرعيات أكثر مما نقل ابن سينا، لكونه اعلم بأسرار الشرع منه، فعلى ابن سينا ومؤلف رسائل اخوان الصفا، عول الغزالي في علم الفلسفة» [1327].

انتقد جميع هؤلاء، ايمانا منه بأن القرآن والسنة، فيهما من الأدلة والحجج غناء لطالب الايمان والمعرفة، وما يؤخذ على المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة، انهم أهملوا تلك الأدلة، معتبرينها أدلة خطابية، وليست براهين قطعية، ومثل هته الأخيرة، لا يمكن العثور عليها إلا في «العقل»، أو «الكشف» و«العرفان»، أما في المنقول فلا، لأن الاستدلال بالسمعيات في المسائل الأصولية، كما يقول الرازي الطبيب، غير ممكن، لأنها تبقى مقدمات ظنية [1328]. وهذا ما جعل ثورة ابن تيمية تسيرٌ في اتجاه دعم المنقول والدفاع عنه، والتأكيد على أن «الأدلة السمعية تفيد اليقين

(1323) ابن تيمية ـ موافقة... / ص 260 و ص 62.

(1324) نفس. 1 / ص 89. 2 / ص 249.

(1325) ابن تيمية ـ الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان. بيروت. 1390 هـ. ص 72.

(1326) ابن تيمية ـ موافقة. 1 / ص 176 ـ الفرقان. ص 80.

(1327) ابن تيمية ـ شرح العقيدة الاصفهانية. ص 117 . نقلا عن ـ أبو زهرة. ابن تيمية. القاهرة. 1977 . ص 239.

(1328) نقله ابن تيمية ـ موافقة... بهامش، منهاج السنة... ج 1 / ص 10.

والقطع»، ضدا على الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة الذين حاولوا جميعا النظر الى قيمتها المعرفية على أنها ثانوية وناقصة. سارت ثورته الحنبلية أيضاً في اتجاه اقصاء المعقول والغنوص، باعتبارهما معا يشكلان خطرا على المنقول. ولما كان المعقول مع دعاته وأنصاره من الفلاسفة والمتكلمين، يعتبر الأدلة القطعية هي تلك التي يشتمل عليها المنطق، ولما كانوا قد اعتبروا هذا الأخير مقدمة ضرورية لعلوم النقل نفسها، خصوصا في الأصول والكلام... فان ابن تيمية سيتصدى لنقضه والرد على أصحابه.

والمنطق المعني بالنقض هنا، هو ذاك الذي تعلق به علماء الاسلام، إلى حد أنه أصبح مدخلا لعلومهم، أي منطق أرسطو. فقد عممه الغزالي في علوم الدين متنقصا به، حسب ابن تيمية، أدلة القرآن.

واعتمادا على مناظرة متى وأبي سعيد السيرافي، أكد ابن تيمية أن جدوى المنطق ضعيفة في تقرير الحقائق، لأنه يزن الاستدلال، ولا ينشىء الدليل، فقيمته آلية صورية، لا يوجد المادة، بل يزنها. ولما كان كذلك، فلا أحد من أهل الأرض، ملزم باعتماده، إذا بالامكان الوصول الى الحقائق دونه [1329].

ان علوم المعقول، وآلتها المنطق، لا يمكن أن تكون ميزانا، ولا سبيل لمعرفة العقيدة والاحكام، وكل ما يتصل بها اجمالا وتفصيلا الا من القرآن والسنة المبينة له.

ما هو البديل لهذا الرفض لعلوم المعقول، وللمنطق الأرسطي؟

يبني ابن تيمية نظرته المعرفية على قياس الجزئي على الجزئي، أو قياس التمثيل، ويعتبره يقينيا لا ظنيا، ويرجع ذلك، إلى أن ابن تيمية لا يعترف بقياس صحيح، غير القياس الذي «وردت به الشريعة»، والقائم على الجمع بين المتماثلين والفرق بين المختلفين. أي قياس الطرد وقياس العكس [1330]. أما القياس الأرسطي، فهو قياس عقيم، يمكن الاستغناء عنه، لأنه تحصيل حاصل.

وظيفة القياس في رأيه، هي تجميع الأشياء المتشابهة في قياس الطرد، أو الفصل بين الأشياء المتعارضة في قياس العكس.

وهذا يعني أن القياس التمثيلي، له في نظر ابن تيمية دور بياني ينحصر في دعم النصوص والدفاع عنها، واتخاذ قضاياها مرجعا أو منظومة يستند إليها، بحيث تغدو العمليات الفكرية، قياساً للحالات الجزئية الفردية على المبادىء العامة، أي يغدو العمل الذهني مجرد «تحقيق للمناط».

وهذا يعني أيضاً أن دور الذهن ثانياً سيكون هو البحث عن الطرف الثالث أو الحد الأوسط

(1329) ابن تيمية ـ نقض المنطق. ص 169.

(1330) ابن تيمية ـ القياس في الشرع الاسلامي ـ القاهرة. 1346 هـ ص 6.

الذي يجمع الجزئي بالجزئي أو المقيس بالمقيس عليه (1331).

ويعتقد ابن تيمية أن قياس التمثيل أو الشبه هذا، أكثر ارتباطا بالواقع وبالمادة المدروسة، خلافا للقياس الأرسطي الذي لا يؤثر في العلم (1332).

يقول ابن تيمية: «القياس لغة هو تقدير الشيء بغيره، أي أنه تقدير الشيء المعين بنظيره المعين، وتقديره بالأمر الكلي المتناول له ولأمثالـه. فإن الكلي هو مثال في الذهن لجزئياته، ولهذا كان مطابقا له وموافقا» (1333).

وقياس الشمول، في رأيه، انتقال من جزئي الى كلي، من جزئي معين تربطه علاقة بالكلي أو المعنى العام المشترك. أما قياس التمثيل، فهو انتقال الذهن من حكم معين الى حكم معين، لاشتراكها في معنى واحد مشترك بينها. أما إذا لم يكن الجامع بين الجزئين علة أو ما يستلزم العلة، فلا يكون الاشتراك بين هذين المعنيين موجبا للاشتراك في الحكم. لذا يعتبره ابن تيمية قياسا باطلاً إذا لم يكن ثمة اشتراك في الحكم.

غير أن ابن تيمية، يؤكد على أن كل الأقيسة، بما فيها قياس الشمول، تستند الى الجزئيات وعلى قياس الغائب على الشاهد عن طريق التعميم (1334).

واثبات العلة في المعلول يكون عن طريق الدوران والتقسيم.

العودة الى المنقول وتحصينه. اقصاء العقل بشتى صوره. مع رفضه هو والغنوص. النكوص الى المنقول بنية اقامة أسوار حوله.

تلك هي الملامح المميزة للثورة الحنبلية.

وقد كان لزاما علينا أن نتوسع في ذلك حتى نبرز الفروق الدقيقة بين المشروع الظاهري لابن حزم، والمشروع الحنبلي. ذلك أن العديد من الباحثين، لا ينتبهون الى تلك الفروق، لأن ميلهم الى اقامة تاريخ الأفكار على الأشباه والنظائر، دون اهتمام بالفروق والاختلافات، يجعلهم يعتقدون أن ابن حزم وابن تيمية، يلتقيان في «الاذعان التام للاتجاه التقليدي» وأنهما من «أقوى دعاة التقليد في تاريخ الاسلام اطلاقاً» فـاقا الغزالي في حملته على العقلانية «هاجما الفلسفة اليونانية ـ العربية بلهجة لاهوادة فيها ولا لبس» (1335).

وواضح أن هذا الجمع بين هذين الفقيهين، يستند الى اعتقاد ضمني بأن الظاهرية مع ابن

(1331) Voir. H. Laoust-Essai sur les doctrines sociales et politiques de T.I.Taimiya. Le Caire. 1939.. P. 244.

(1332) ابن تيمية ـ الرد على المنطقين. ص 181.

(1333) نفس. ص 119.

(1334) نفس. ص 368.

(1335) أنظر على سبيل المثال ـ ماجد فخري ـ تاريخ الفلسفة الاسلامية. بيروت. 1974. ص 432. وكذلك ص 430-431. وأيضاً: ابراهيم مدكور ـ في الفلسفة الاسلامية. ج 2. القاهرة. 1979. ص 32-33.

حزم، والحنبلية، وجهان لعملة واحدة، أو صيغتان لاتجاه واحد هو اتجاه «الرجعية» و«الرجوع الى الأخذ بالدلالة الحرفية والتمسك بالعرف القديم» وهو ما يطبع تفكير الذين ساروا في ركاب «الامام أحمد بن حنبل». يستند أيضا الى تأويل وقراءة حنبليين لأفكار ابن حزم الذي هو، في رأي هؤلاء الباحثين، فقيه «يستأنف التقليد الظاهري الذي بدأه في الشرق داود بن خلف الاصفهاني» و«يندد باستخدام القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل، ويقرر صحة الدلالة الحرفية لا غير، على أنها الوحيدة النابعة من نصوص القرآن والحديث...»[1335].

ولسنا في حاجة الى تكرار ما قلناه سابقا من أن المشروع الحزمي، لا تشكل مناصرة المنقول فيه الا أحد الأهداف، لا كل الأهداف، وأن ما يميزه عن المشاريع الأخرى، «كالمشروع» الحنبلي، هو أنه لا يناصر المنقول فقط،ولا يتقوقع داخله، بل يؤسسه من جديد على المعقول ويقيم علاقة من نوع جديد بينهما، يحتفظ فيها كل منهما بحقيقته ومشروعيته. وهذا الجنوح الى المماثلة بين المشروعين قد لا يكون صحيحا إلا إذا جردنا كلا منهما عن الأوضاع والملابسات الفكرية والمادية التي أحاطت بنشأته، باعتبار أن كلا منهما ظهر في سياق فكري ونظري وسياسي خاص. حقا لقد استلهم ابن تيمية ظاهرية ابن حزم، ونقد ابن رشد للفلاسفة والمتكلمين، لكنه لم يستلهم منهما إلا الجانب المتعلق لديهما بمناصرة المنقول، أما جانب مناصرة المعقول، فقد بقي غير منظور من طرفه، أو كبت لحساب الجانب الأول، ولم يكن باستطاعته أن يفعل سوى ذلك. لأن «تثوير» المنقول يقتضي رفض القياس الفقهي الكلامي النحوي. لكن ابن تيمية تشبث به على أنه المنهج الاسلامي الصحيح، وعبأ كل طاقاته لنقض ما كان بالامكان أن يكون بديلاً لو «ثوّر» المنقول، ألا وهو القياس المنطقي.

لم يقرأ ابن تيمية ظاهرية ابن حزم، والمشروع النقدي الرشدي الا بعيون سلفية، تبحث عما من شأنه أن يدعم مناصرة المنقول قصد اقصاء الغنوص «وحليفه» الطبيعي وهو العقل. انها قراءة موجهة، وهو أمر طبيعي. فقد كانت ثمة شروط وظروف تاريخية موضوعية، أدت الى أن تكون قراءة ابن تيمية للمفكرين السابقين عليه، على النحو الذي كانت عليه: أي قراءة آثمة، تقرأ في المقرؤ ما تريد، ان شعوريا أو لا شعوريا، أن تقرأه فيه. وهي ظروف وشروط انعكست في الظرف النظري لابن تيمية أو في «الحنبلية الجديدة» مما ساقه الى أن يرى الواقع على نحو ما وأن يعطي لتفكيره وجهة ما، وألا «ينظر» إلا الى جانب مناصرة المنقول في فكر ابن حزم وكتابات ابن رشد. فالموضوعي هو ما يعطي للذات مكانها الطبيعي داخل المعرفة والتاريخ، هو ما يجعل الذات «تكتشف» و«ترى» هذا المفهوم أو هذا الجانب، دون أن تكتشف أو ترى الآخر، تقرأ الواقع والتاريخ قراءة معينة ومحدودة، أي هو الذي يحدد نوعية القراءة.

يتمثل الموضوعي، ها هنا، في الحالة السياسية والاجتماعية للعصر والمتسمة بحديثين لهما أكبر

(1335) نفس.

الخطر، وأقوى الأثر في حياة ابن تيمية بصفة خاصة وتاريخ البلاد الاسلامية بالمشرق بصفة عامة وهما: ظهور التتار واستيلاؤهم على بغداد وزحفهم إلى الشام ومصر، والثاني خروج الفرنج الصليبيين الى الشام[1336]. وما تؤكده كتب التاريخ، هو أن الصراع بين أهل السنة والشيعة الرافضة، كان من العوامل التي يسرت للتتار دخول بغداد، ذلك أن وزير الخليفة المستعصم بالله، آخر خلفاء بني العباس، وهو مؤيد الدين محمد بن العلقمي، عمل ذلك بسبب عداوته للسنيين[1337]. بل يذهب ابن الأثير إلى أن الفاطميين لما رأوا قوة الدولة السلجوقية، وتمكنها واستيلاءها على بلاد الشام، ولم يبق بينها وبين مصر مسافة كبرى، تمنعها من دخولها، خافوا وأرسلوا الى الفرنج يدعونهم الى الخروج الى الشام ليملكوها ويكونوا بينهم وبين المسلمين[1338].
ورغم ما قد يكون في هذا التفسير من مغالاة، فانه يبرز لنا على الأقل، الصراع القوي الذي كان بين هؤلاء الاسماعيلية ودولة بني العباس المحتضرة والتي لم يبق منها سوى الاسم، وهو صراع سياسي، رافقه نزاع مذهبي بين أهل السنة والرافضة لا سيما في الكرخ، كثيرا ما اتخذ شكلا دمويا، إلى حد أن البعض يعزو استنجاد العلقمي بالتتار الى محاولته الانتقام من التقتيل الذي أعمله السنيون في العراق بالشيعة. لنبدأ الأمور من بدايتها.

إذا كانت الصراعات المذهبية الداخلية بين الاسماعيلية الفاطميين خصوصاً المستعلية والنزارية، قد ساعدت على ضعف الدولة الفاطمية وأسرعت بسقوطها، مما اضطرها الى البحث عن مناطق جديدة لتطبيق استراتيجيتها، كاليمن مثلاً، فإن الدولة الأيوبية التي قامت بعدها لم تكن أكثر حظاً. فباستثناء النصر العظيم الذي حققه صلاح الدين على الفرنجة والصليبيين، فإن وفاته، كانت بداية النهاية لدولته، لانقسام أبناء بيته على أنفسهم، وقد أدى بهم ذلك الى الاعتماد على المماليك. وبعد تقوي نفوذ هؤلاء، انتهى بهم الأمر الى امتلاك زمام الأمور، سنة 560 هـ.

كان ذلك في وقت مكن فيه الصليبيون قبضتهم القوية على الشام وأشرأبت اعناقهم الى مصر. وبدأت فيه جيوش المغول تهدد الدولة العباسية. وجاء القضاء على هذه الأخيرة على يدهم وقتل المستعصم بالله آخر العباسيين في العراق.

وقد بسط التتار نفوذهم على خراسان والعراق ثم اتجهوا الى دمشق وحلب، وكان ذلك سنة 658 هـ، وأرسل هولاكو خطاباً الى المظفر، ملك مصر يهدده فيها بغزو مصر. الا أن عزم المماليك القوي على أن يظهروا بمظهر الملوك الجديرين بهذا اللقب، جعلهم يقررون المواجهة والدفاع عن البلاد والدين. وبالفعل هزموا التتار في «عين جالوت». لكن النزاعات الداخلية بين المماليك، واضطرام الفتن والمؤامرات والدسائس بينهم، جعل الدولة لا تعرف استقراراً من

(1336) ابن الأثير ـ الكامل في التاريخ. ج 12. ص 138.

(1337) ابن كثير ـ البداية والنهاية. جـ 13. ص 201 و 212.

(1338) ابن الأثير ـ الكامل. ج 10. ص 94.

الداخل معهم، خصوصاً وانهم لا يشكلون أسرة تورث الخلافة في أبنائها، مما ساعد على كثرة الثورات والتمردات. هذا فضلاً عن أن أصولهم، من حيث أنهم كانوا أرقاء، كانت تجعلهم دائماً عرضة للتجريح والتنقيص، وتزيد من الاحساس بضرورة خلافة كاملة، يكون طريقها الأمثل احياء الخلافة العباسية. وقد نفذ هته الفكرة أحد المماليك الأقوياء وهو الظاهر بيبرس الذي عين عم الخليفة المستعصم، ويدعى أبو القاسم أحمد، خليفة عباسياً.

كانت ثمة اذن، حاجة سياسية الى مركزة السلطة، على أسس قوية ومتينة تضمن للأمة تحصين نفسها ضد هجمات الغنوص والشرك والكفر، ولا يتم ذلك الا بدعم الاتجاه السني والتصدي للجيوب الفاطمية ولفلول الاسماعيلية الذين كثيراً ما تحالفوا مع الصليبية. ومما قوى هذا الشعور بضرورة اقامة وحدة سياسية وعقائدية، سنية، عن طريق احياء الخلافة العباسية، أن المجتمع الشرقي، في مصر والشام، كان يموج بأجناس كثيرة وعادات مختلفة وعقائد متعددة، فقد تقوى النفوذ التركي، وقويت شوكة بعض الأقليات التي رأت في مجيء الصليبيين، مناسبة للخروج من الطوق الذي كانت تحس أنه مفروض عليها، كالنصارى واليهود. وتسربت العادات التتارية والمغولية الى المجتمع. والى جانب العامة المكونة من التجار والصناع والمزارعين والعبيد، الذين كثر عددهم، كانت هناك طبقتان رئيسيتان: الأمراء وعلى رأسهم السلطان المملوكي، وكان لهم كل النفوذ والجاه. العلماء والفقهاء. وكانوا صنفين: صنف ربط مصالحه بمصالح الأمراء والسلطان، وسعى من أجل الوظائف الكبرى، فأصبحوا خداماً للسلاطين. وصنف آخره حاول أن يجعل من مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، سبيله الأوحد. فكان اختياره التمسك بالدين ولو أدى ذلك الى مواجهة السلطان. وقد عرف القرن السابع الهجري فقيهين وعالمين كبيرين من هذا الصنف. ابن تيمية (661 هـ - 728 هـ)، وعز الدين بن عبد السلام الملقب بسلطان العلماء (المتوفى سنة 660 هـ). فقد اختارا معاً طريقاً واحداً، النضال في الواجهتين السياسية والدينية، والوقوف ضد الاستبداد الذي طبع سياسة المماليك.

غير أن ما طبع تلك الفترة من الناحية المذهبية والدينية هو اشتداد تيار التصوف وانتشاره، وهو أمر طبيعي، ذلك أن لحظات الأزمة والتشتت والانحطاط، تعرف ألواناً من الجمود والتقليد والهروب، والتصوف مظهر لذلك، الا أنه لم يكن المظهر الوحيد، فقد تحول الفقه وعلم الكلام الى مواقف تقرر، وجمد التقليد عند الأئمة الأربعة، الى حد أن السلطان بيبرس، لم يعين قاضي قضاة شافعي واحد، كما كان المعمول به قبله، بل عين أربعة قضاة، كل واحد يمثل أحد المذاهب الأربعة. وفي هذا الجو، لقيت مؤلفات الغزالي، التصوفية رواجاً كبيراً، واتخذها الفقهاء من جهة، ليكرسوا بها معاداة التفكير، كما استغلها المتصوفة، في ترويجهم لآرائهم. غير أن ما هو أهم، هو الوظيفة الايديلوجية التي مارسها هذا التصوف، والدور الذي قام بها ازاء الحروب الصليبية، حينما فضل الصمت والسكوت والتزم الحياد، مع الغزالي نفسه، ثم المتصوفة الذين

ظهروا فيما بعد، والذين تحولوا الى شيوخ طرق وزوايا، ينشرون وعياً مغلوطاً للأشياء، يبرر ضمنياً الفساد والتمزق والخمول الذي أصبح يطبع الوضع في العالم الاسلامي، بجعل الناس يعتقدون أن فساد نفوسهم هو السبب فيما أصاب هذا الأخير، وأن طريق الخلاص منه، هو تطهير النفس و« احياء علوم الدين ».

وإذا كنا لا نستطيع فهم معاداة ابن تيمية للغزالي، ما لم ندخل في الاعتبار مسؤوليته والدور الذي لعبته مؤلفاته في اضفاء الشرعية على التصوف... فإننا نعجز أيضاً عن فهم معاداته للفقهاء أصحاب المذاهب المقلدين، ما لم ندخل في الحسبان الوضعية التي صار عليها الفقه والقضاء خصوصاً مع مجيء المماليك الذين كرسوا الاختلاف بتنصيب أربعة قضاة، في كل منطقة، يمثلون المذاهب الأربعة... انها معاداة كانت باسم المذهب الحنبلي، الذي يرى فيها ابن تيمية، مذهب السلف.

هته هي الملامح العامة للظرف التاريخي الذي عاش فيه ابن تيمية: غياب خلافة فعالة، وغياب سلطة فعالة، ذلك أن الخليفة لم تعد له سوى سلطة وهيبة شكلية، أما السلطة الحقيقية فقد كانت للأمراء المماليك. غياب وحدة في العقيدة، لانتشار التصوف وهيمنة الجمود الذي كرس التفرقة والانقسام، وابتعاد الناس عن اتباع أدلة القرآن نفسها....

وهو ظرف لا يمكننا أن ننتظر منه أن يخلق سوى الميل الى نصرة المنقول ومقاومة ما عداه. والى التأكيد على أن للمنقول « معقوله » الخاص، وأنه لا يتضمن قضايا اخبارية فقط، بل وأيضاً برهانية، وتوجيه الأنظار الى الأصول العقلية فيه، قصد ابراز غنى المنقول واكتفائه الذاتي وعدم احتياجه الى كل ما هو خارج عنه.

وهو منحى مخالف لذلك الذي سارت فيه ثورة ابن حزم المناصرة للمنقول والمعقول. وعليه فإن الجذور الأساسية لاستجابة ابن تيمية للظرف التاريخي الذي عاش فيه، محددة بثوابت الاتجاه السلفي، والمذهب الحنبلي.

وهذا ما جعل ابن تيمية يقرأ ابن حزم وابن رشد بعيون سلفية، هذا ما جعله، كذلك، لا يستلهم منهما الا الجانب المدافع عن المنقول وحتى المناهض للغنوص. ويتمسك بالاستدلال القائم على آلية الرد: رد جزء الى جزء أو جزء الى اصل أو اثبات حكم معلوم في معلوم آخر لمشاركته له في علة حكمه.... على أنه الاستدلال اليقيني والمنطق البياني الحقيقي، معتقداً أن قياس التمثيل والشمول هو البديل لقياس أرسطو...

حقاً، لقد انتقد المتكلمين، وحتى الفلاسفة والمتصوفة، وأبدى ملاحظات حول طريقتهم، لكنها ملاحظات، بقي مدارها، الأخذ عليهم انهم لم ينهجوا ما نهج السلف الأول، ومزجوا فكر اليونان بأصول الدين، ولم يقدموا أدلة برهانية، و« انه من تأمل كلام فحول النظر، علم أن النفاة ليست معهم حجة عقلية بينة على المثبتين. فهم يقابلون فاسداً بفاسد. وأكثر كلامهم في ابداء

مناقضات الخصوم »[1339]. عاب عليهم الاختلاف وعدم الالتفاف حول النص والاعتصام به، عاب عليهم أيضاً مماثلة الخالق بالمخلوق، دون أن يقوم بعملية حفر في الأساس الابستملوجي لتلك المماثلة، أو قام بها جزئياً لا كلياً، لأن قياس الغائب على الشاهد في رأيه هو القياس اليقيني والصحيح، وهو منهج العلوم الاسلامية، ولأن التمثيل، هو الطريقة اليقينية في المعرفة، ما عدا العقيدة التي لا يجوز فيها تمثيل أو تشبيه. أما فيما سواها كالفقه والنحو، فيبقى المنهج الوحيد والأمثل. هذا ما يقوله سياق فكر ابن تيمية، وسياق ملاحظاته على المتكلمين والفلاسفة، لأنه لم ينص على حدود قياس الغائب على الشاهد نصاً صريحاً، وما كان له أن يفعل، فما حظي بعنايته وانتباهه واهتمامه، هو ذمّ العقل ونقض المنطق، مع الاشادة بالمنقول وأساليبه وترجيحها على كل الأساليب المستجلبة، خصوصاً من أرسطو. كان همه الوحيد، وضع الفكر بكامله داخل دائرة الشرع والنصوص.

لم ينتقد ابن تيمية قياس الغائب على الشاهد، بل انتقد على الفلاسفة والمتكلمين مماثلتهم الله أحياناً بالانسان، وقدم ملاحظات حول طريقة هؤلاء الأخيرين **لكن ملاحظات من هذا النوع شيء، وانتقاد منهج شيء آخر**. انها ملاحظات أملتها اللحظة التاريخية للمشرق الاسلامي في القرن السابع الهجري، حيث أصبح الاعتصام بالسنة والدفاع عن المنقول وأساليبه، وترجيحها على أساليب المعقول، الشعار الأول، وقد تمثل ذلك في هدم وتقويض كل ما له صلة بالبرهان والمنطق، لأنه مدخل الى الشر، والمدخل الى الشر شر، حسب فتوى ابن الصلاح، الذي كان ابن تيمية معجباً به أشد الاعجاب.

تلك هي مكانة ابن تيمية، وانتفاضته المناصرة للمنقول، من ابن حزم وثورته الظاهرية، وتلك أيضاً مكانة فقيه قرطبة من الحنبلية الجديدة التي يصر الكثيرون على اعتباره أحد وجوهها.

(1339) ابن تيمية ـ موافقة... 2/ ص 102.

خلاصة

نستطيع القول مما سبق، أن ابن حزم في نقده لعلم الكلام، لم يتجه اليه كآراء ومواقف، بلورتها الفرق، في تناولها لمختلف مسائله فقط، بل اهتم أيضاً، وبصورة أولية، بآلياته كعلم، وبالطرق المعتمدة فيه، والتي ترجع، الى الاستدلال بالشاهد على الغائب، وقياس هذا الأخير على الأول. انه منهج لا يحافظ للشرع على هويته، كما لا يحافظ للمعقول على هويته، فما ينتجه هذا القياس من أدلة وحجج، لا يمكن بأي حال من الأحوال وسمها الا بالجدالية والتشغيب، لكونها لا ترقى الى مستوى الاقناع والبرهان، اذ انطلاقا من نفس الاعتبار التمثيلي، ينتهي المتكلمون الى مواقف متناقضة ومتضاربة. ومن نفس الدليل الواحد، يمكنهم استنتاج قضايا متعارضة، وهذا ان دل على شيء، فانما يدل على أنه منهج غير صالح أساساً لتناول شؤون العقيدة، وما البدع والمشاكل الزائفة التي أصبح يعج بها علم الكلام الا نتيجة لذلك، ومنها مشكل الصفات والذات وعلاقتها... لذا كان لزاماً، من أجل الرد على ترهات الكلاميين، الرجوع الى الأصل الأول المتمثل في النصوص الدينية نفسها والى اللغة والبيان، ثم الرجوع الى الأصل الثاني وهو العقل واحكامه وقوانينه، أي البرهان. مما أعطى لمنهجه سمة التميز والخصوصية، انها سمة تتلخص في اتخاذ كل من المنقول والمعقول، معيارين للبث في قضايا الشريعة، مع دعم الشريعة بالعقل، دونما أية محاولة لدمجهما في بعض أو لدمج أحدهما في الآخر. للمنقول معاييره ومواثيقه. وللمعقول احكامه وأسسه ولا بد من الحفاظ لكل واحد منهما على هويته، فلا يمكن قراءة النصوص الدينية الا بما هو معهود ومألوف في اللغة والشريعة، دون صرف الألفاظ عن معانيها، الا بدليل من النص أو بحس بديهة. ومرجع ذلك هو أن للفكر الديني بنيته الخاصة به، مما يمنع النظر اليه بمقاييس خارجة عنه واخضاع خطابه لمقولات خطاب آخر.

غير أن الظاهرية لم تقم حصوناً للمنقول تمنعه من أن يصافح المعقول، لم تقم حصوناً حول الشريعة، بل عملت على تحصينها بالعقل، ضد تحرشات الغنوص من جهة وانهزام المعقول من

جهة أخرى. فقد كان مخاطب ابن حزم بالأساس هم الشيعة الاسماعيلية الباطنية الذين شكلوا خطراً على الدولة الأموية بالأندلس، في عقر دارها، كما كان مخاطبه هم الأشاعرة والمعتزلة من حيث أنهما معاً يسندان مشروعاً ثقافياً ذا أبعاد سياسية لا يمكن فصلها في نهاية المطاف عما عرفته الدولة العباسية في المشرق من آمال وطموحات. كان الهاجس الثابت فيها هو الوحدة: الوحدة بمدلولها السياسي: وحدة السلطة واستمرارية الدولة. والوحدة بمدلولها الفكري، وهو ما ترجم عن نفسه في صيغة وحدة العقل والنقل والتوفيق بين الحكمة والشريعة، والاستعانة بالمنطق الأرسطي في معالجة قضايا علم الكلام، مما أدى الى امتزاج الكلام بالفلسفة....

لقد أدار الأشاعرة ظهورهم للعلم والعقل عندما أنكروا السببية ونفوا كل اطار في قوانين الطبيعة، والحرية في الأفعال الانسانية، معتبرين كل ما يجري في الطبيعة من حوادث وأحداث يرتبط بعضاً ببعض على أنه «اجراء العادة»، مما ترتب عنه النظر الى الطبيعة كما لو كانت منفصلة ومتقطعة الاعراض والجواهر لا تبقى فيها زمنين، والزمان فيها آنات لا رابط بينها، وقد نتج عن ذلك الاعتقاد بإرادة الله المطلقة المتجلية في الخلق المستمر وفي انقسام الفعل الانساني نفسه الى أجزاء منفصلة لا استمرار بينها، مما يجعله يكتسب الأفعال ولا يختارها. كما تفرع عن ذلك القول بجواز الكرامات، وانكار الطبائع.

كما بلورت الشيعة الباطنية الاسماعيلية نظرية في النبوة، لا تمت الى الدين بصلة، فالنبي لديهم «شخص فاض عليه من السابق، بواسطة المثالي، قوة قدسية صافية، مهيأة لأن تتنقش عند الاتصال بالنفس الكلية بما فيها من الجزئيات، كما قد يتفق ذلك لبعض النفوس الذكية في المنام، حتى تشاهد من مجاري الأحوال في المستقبل إما صريحاً بعينه او مدرجاً تحت مثال يناسبه مناسبة ما يفتقر فيه الى التعبير»[1340]. هذا فضلاً عما يحتله الالهام والكشف والتلقي لديهم من مكانة مركزية، لا تقل أهمية عن نظرية الامامة لديهم.

لذا كان من الضروري التصدي لكل ذلك من معقل الشريعة طبعاً والعقل كذلك. وهذا ما يفسر لنا دفاع ابن حزم عن المنطق، وعن مبادىء التفكير الأساسية الثلاثة، خصوصاً منها مبدأ الثالث المطرود، ذلك أن فيصل التفرقة بين المعقول واللامعقول، والممكن والمستحيل، في الشاهد، لا يكون الا انطلاقاً منه واعتماداً عليه. هذا أيضاً ما يفسر لنا تمسك ابن حزم باستمرار الطبيعة وخضوعها للسببية. واطراد ظواهر العالم الذي يسير على نظام محكم دقيق، أساسه السنن والطبائع، وانكاره لخرق الطبائع، والتحول عن ذلك النظام، الا لأجل اثبات النبوة، أما الساحر أو ولي او امام... فلا. فالطبائع التي خلقها الله والسنن التي سنها للكون،

(1340) الغزالي - فضائح الباطنية. ص 9.

ثابتة ويمتنع تغييرها على البشر، ولن تحدث خوارق للكون بعد عصر النبوة، وإذا لم تكن خوارق للكون على يد أحد من الصالحين، وإذا لم تجز الكرامات للأولياء، فلا أساس شرعي أو عقلي لما يدعونه.

ان سحب كل قيمة معرفيــة للغنوص عنه، مصدره أن للمعرفة منبعين لا ثالث لهما: حقائق الشرع، وحقائق العقل.

حقائق الشرع، هي الحقائق الدينية التي يجب أخذها بظاهرها، دون صرفها عنه بدون دليل، فلا سبيل الى معرفة حقائق الأشياء الا بتوسط اللفظ، وحقائق الدين، هي أيضاً سبيل من سبل العلم، ولا يمكن التوصل اليها بالاستدلال ولا يعتبر اتباعها تقليداً، بل اعتقاداً لها على ما هي به.

حقائق العقل، وتتمثل في أوائله ومبادئه الأساسية التي تؤسس عليها المعرفة البرهانية: بعضها يعود الى الحس، وبعضها الآخر الى الفكر حيث يتخذ صورة مبادىء أساسية مشتركة تملك بداهتها في ذاتها، وتصلح كمعايير للحكم على صحة النتائج، وتضمن صلابة وتماسك البناء العقلي المشيد عليها. من هنا امكانية المنطق وضرورته، لا سيما، عمليته الأساسية: القياس أو السلجسموس. من هنا أيضاً امكانية باقي العلوم التجريبية، باعتبار أن في الانسان «قوة تمييز طبيعية» أو «قوة حادسة» تجعل ادراك خصائص الأشياءوالوقوف على سماتها المشتركة.... أمراً ممكناً، ويسمح بقيام علم بالطبيعة أساسه فهم الأسباب ومسبباتها. يسمح البرهان أيضاً بإمكانية الفلسفة، ويؤكد جدواها.

لذا فإن ضرورات التمسك بحقائق الشرع وبظاهر النصوص، تتنافر، وعلم الكلام كمشروع معرفي غير مؤسس، يعتمد منهجا فاسداً من الأساس، ولا يحترم معايير البيان، يصدر عن تسوية غير موجودة فعلاً، بين عالمين لا تساوي بينهما ولا رابطة تجمعهما، ويماثل بين الخالق والمخلوق مستدلاً بالأول على الثاني إما نفياً أو ايجاباً. الدفاع عن ظاهر الشريعة وعن ضرورة احترام خصوصية النص الديني، لا ينسجم وادعاءات المتكلمين اثبات حقائق الشرع بالعقل، أو الدفاع عنها به. لأنها حقائق تملك صحتها في ذاتها، ولا تنتظرها من خارج مجالها البياني المتحدد باللغة ـ الشرع. هذا ما سيؤكد عليه ابن رشد في نقده لمدارس علم الكلام، في مناهج الأدلة حيث أبرز أن منهج المتكلمين لا يرقى الى مستوى البرهان، انه محض أقوال خطابية، أساسها تحكيم الاعتبارات الانسانية في تناول الأمور الالهية.

وإن هذا الانشغال بتحرير العقيدة من ترهات المتكلمين، وبتحرير الدين من بدعهم، وباقصاء علم الكلام من دائرة الشرع ليشكل هو والاهتمام بالعقل، السمة المميزة للمشروع الثقافي الحزمي الذي يمكن اعتباره بداية رشدية، وان كانت خجولة. فالظاهرية ثورة المنقول، وثورة المعقول. وفي هذا الجانب الأخير، تكمن جدتها وخصوصيتها، مما يمنع كل مماثلة بينها وبعض

الانتفاضات البيانية التي عرفها تاريخ الفكر العربي.

ان ما يعطي لثورة الظاهر مع ابن حزم، سمتها المتميزة هو حرصها على اعادة تأسيس العلاقة بين المنقول والمعقول، مع الاعتراف لكل منهما بشرعيته ومشروعيته وحقه في البقاء والوجود، وهنا يكمن وجه اختلافها عن الانتفاضة الداعية الى العودة الى المنقول، التي تزعمها الحنابلة طوال تاريخهم منذ الامام أحمد حتى ابن تيمية، والتي كان من بين مراميها وأهدافها الأساسية، اقصاء العقل، وطرده، من خلال « نقض المنطق » و« الرد على المنطقيين ». والسؤال الذي سوف ينصرف اليه اهتمامنا في الصفحات القادمة هو: ما مكانة ابن حزم في الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلسي؟ أو بالأحرى، ما التأثير الذي كان لظاهرية ابن حزم في الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس؟

خاتمة

ظاهرية ابن حزم والفكر الفلسفي في المغرب والأندلس

مكنتنا متابعتنا لفكر ابن حزم الظاهري ولمنهجه النقدي من الوقوف على أهميته، لا كفقيه وأصولي ومتكلم فحسب، بل وأيضاً كدارس للفلسفة، ومروج لها، وناقد لبعض مذاهبها، ورافض لبعض تياراتها، ومتصد للتحريفات والتشويهات التي كانت عرضة لها، وثائر على التأويلات المحرفة لمقاصدها، والتي هي في رأيه نفس مقاصد الشريعة. غير أن ابن حزم أفصح عن كل ذلك في صيغ يطغى عليها الطابع السجالي والجدالي، مما جعل الكثيرين يعتقدون، أنه يسجل موقفا من الفلسفة، أو ضد الفلسفة، لكنه في حقيقة الأمر، وفي العمق سجل موقفا ضد فلسفات بعينها، تحرف الدين والفلسفة معا، بدمجها، وتحرف أرسطو عندما تدمجه بأفلوطين والمذاهب الفيضية. أي أنه موقف داخل الفلسفة، لن يحصل على ملامحه المميزة والواضحة الا فيما بعد، لن ينضج إلا حينما ستسنح له الظروف بذلك.

وفي اثبات هذا، تكذيب للفكرة الشائعة عن المذهب الظاهري الحزمي، من أنه يكرس الجمود من خلال التمسك بظاهر الألفاظ، ويرفض كل عمل للعقل وتدخل للفكر، من خلال ابطال الرأي والتعليل والقياس والاستحسان... محيلا دورهما إلى فهم النص في حدود المعنى الظاهر بحكم دلالة اللغة الـواضحة، مما يطرد كل نشاط فكري أو عقلي، ويفسح المجال أمام التقليد والجمود والتزمت واللاأدرية. انها لاأدرية، من أجلى مظاهرها، انتفاء امكانية الفلسفة، وانتفاء امكانية اقامة تصور عقلي أو بناء نظري.

مكنتنا متابعتنا لظاهرية ابن حزم، من التأكد من عدم صدق مثل تلك الأحكام عليها، لاستنادها، كظاهرية، إلى مفاهيم أساسية، استنادا يجعل من المتعذر مماثلـتها بالظاهرية الشرقية، ولكونها ذات مطامح وأهداف منهجية وأيديلوجية، مغايرة لمطامح وأهداف مذهب داود.

ويمكن القول، إن الاشكالية الأساسية التي يدور حولها النسق الحزمي، والتي تحكم خطابه وتحدد وجهته هي: **إقامة علوم الشرع، ومن بينها الفقه وأصوله، على القطع بدل الظن، وعلى اليقين بدل التخمين، وضبط القواعد المتبعة في العلوم الدينية العربية ـ الاسلامية،**

وهو مقصد لا يتحقق الا بالاستعانة بالمعقول ممثلا في علوم الأوائل ومن بينها المنطق. من حيث هو أداة ضابطة للتفكير، تضفي عليه الصرامة والدقة الضروريتين للحفاظ على هوية الشرع وعلى كماله، وحمايته من خطر الاضافات والزيادات، لا في المستوى الشرعي فحسب، بل حتى في المستوى العقدي، حيث خطر التأويلات وتهديدها، ممثلا في الغنوص بشتى اشكاله وصوره، مما يتطلب دعم العقيدة بالمعقول، مجسما في علم أرسطو وفلسفته.

بناء الشرع على القطع، ودعم المنقول بالمعقول، هو في نظرنا الاشكالية المركزية التي تمحور حولها الفكر الظاهري الحزمي. وإذا كان الشق الأول منها، هو الذي سمح بنقد قياس الفقهاء والنحويين والمتكلمين، وبتعريب المنطق الأرسطي قصد تأكيد صلاحيته الشمولية وامكان انطباقه، من حيث أن أهم عملياته، وهي القياس، تبنى فيها النتائج على الدقة والصرامة المترتبين عن اللزوم، لا على الظن والتخمين فان الشق الثاني منها، هو الذي سمح باحتواء علم «أرسطو» وفلسفته، وبنقد «الكندي» و«الرازي الطبيب»... ومسلك المتكلمين في تناول قضايا «دقيق الكلام» وحتى «جليله» أحيانا.

كيف تكون الفلسفة، كممارسة نظرية عقلية، ممكنة، في نسق ظاهري، الفكرة الشائعة عنه أنه يطرد كل نشاط فكري أو عقلي...؟ هذا سؤال، لم يكن من الممكن أن يكون له معنى، أو أن يحصل على جواب كاف، ما لم نعمل على استحضار الاشكالية الأساسية التي حركت النسق من خلف وحددت مساره ووجهته ومطامحه.

لقد كان من مطامح ابن حزم، تعزيز النقل بالعقل، وقد استدعى ذلك، اللجوء إلى العلوم البرهانية، لا كنظريات وآراء ومبادىء فحسب، بل وأيضاً كسند معرفي وكمرجع وأصل، ليس منه شيء منافيا للمنقول لأن «كل ما صح ببرهان، أي شيء كان، فهو في القرآن وكلام النبي ﷺ منصوص مسطور، يعلمه كل من أحكم النظر وأيده الله تعالى بفهم. واما كل ما عدا ذلك، مما لا يصح ببرهان، انما هو اقناع أو شغب، فالقرآن وكلام النبي ﷺ منه خاليان (...) ومعاذ الله أن يأتي كلام الله سبحانه وتعالى وكلام نبيه ﷺ بما يبطله عيان أو برهان. انما ينسب هذا إلى القرآن والسنة من لا يؤمن بها ويسعى في ابطالها» (الفصل 2 / ص 95). «وأما الخرافات فلسنا منها في شيء» (نفس ص 126). وعليه فإن العقل لا يضاد الشرع، والفلسفة لا تناقض الشريعة لأن «الفلسفة على الحقيقة، انما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها ليس هو شيئاً آخر، غير اصلاح النفس بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية الى سلامتها في المعاد، وحسن السياسة للمنزل والرعية. وهذا نفسه لا غيره هو الغرض من الشريعة» (الفصل 1 / ص 94).

ثمة اذن سبيلان للمعرفة، لا ثالث لها: ما جاء به الشرع، وكله معقول، وما جاء به العقل اما عيانا أو برهانا، وهو أيضا معقول لا شيء منه يضاد المنقول. أما ما عدا ذلك، فهو اما

« تشغيب » أو « خرافات ».

لا مكان للشغب أو السفسطة في النسق النظري الحزمي، وهو أمر تجلى وانعكس في مواقف ابـن حـزم المنطقيـة، حيـث أصر في « التقـريـب »، على إهمال كتـابي السفسطـة والجدل مـن « الأورغانون »، لإيمانه بأنهما لا يمثلان مبحثاً معرفياً حقيقياً وقائم الذات، بل هما مـا لا يتفـق والبرهان وما لا يلتقي والحق. الشغب هو كل ما لا يؤخذ من مقدمات صحيحة، التي هي اما مقدمات عقلية، جاء بها عيان أو برهان، أو مقدمات دينية، جاء بها نص من قرآن أو سنة أو اجماع، أو دليل منها. وعلم الكلام برمته، يستند الى ما لا يؤخذ من مقدمات صحيحة، من حيث انه لا يحافظ للدين على هويته، ولا للعقل على هويته، لذا كان، حسب ابن حزم، علما أساسه الشغب والسفسطة.

أما « الخرافات »، فهي كل ما ليس « معقولا » دينيا أو عقليا، والمعقولية في الدين، تتحدد أساسا بعنصرين: نظام الكون ودلالته على الخالق الواحد. وبين القرآن ودلالته على نبوة محمد خاتم النبيين.

أما المعقولية العقلية فتتحدد بكل مـا صـح عقلا بعيـان أو بـرهـان. لـذا فـان المعقـولين متوافقان، لأن جوهرهما واحد، وكل ما خالفهما فهو لا معقول أو « خرافات ». ذلك أن تحميل النص الديني ما لا يحتمل، أو صرفه عن معناه الظاهر الذي علق به، دون دليل، فيه خروج عن المعقول النقلي، وتعدد لحدود الشرع. كما أن اثبات الشريك لله أو القول بمدبرات أخرى غيره، أو ادعاء المعرفة بواسطة الكشف أو الالهام أو الاتصال أو الاتحاد... فيه قلب للحقائق، وخروج عن المعقول، النقلي والعقلي. وهذا ما يستدعي تعزيز المنقول بالمعقول ودعمه به، هذا ما يستلزم التصدي « للاعقل » ممثلا في العقائد والديانات والفلسفات التي تسربت إلى الثقافة العربية ـ الاسلامية عبر الفتوحات، والتي لا تنسجم والمنقول، اما لأنها تهدم ركيزة من أهم ركائزه وهي التوحيد أو تطعن في اختتام النبوة مدعية أن ثمة معرفة فوق المعرفة العقلية سبيلها الالهام أو الكشف... أو لأنها تنفي النظام الكوني، متهمة العقل بعدم القدرة على تفسيره وفهم قوانينه...

لكن التصدي للاعقل، ودعم المنقول بالمعقول، يقتضي من هذا الأخير أن يكون في جوهره موافقا للمنقول، وهو شيء متوفر فيه، في جميع الأحوال، ذلك أن كل ما صح عقلاً بعيان أو برهان، حسب فقيهنا، فهو في القرآن أو في كلام النبي. وهذا ينطبق على الفلسفة والمنطق وسائر علوم الأوائل، التي سيتعامل معها ابن حزم من حيث إنها علوم لها وظيفة، تتمثل في دعم الدين وعلومه، وتحصين العقيدة من خطر « الخرافات » الذي يتهددها دوما.

فمدلول الرجوع إلى الأرسطية، في جانبيها، العلمي والفلسفي، هو الرغبة في الاتكاء على « العلم » والاستناد الى « المعقول »، باعتباره يفرز رؤية ومفاهيم « عقلانية »، يمكن توظيفها

واستغلالها في دعم المنقول وتعزيزه بها على نحو يضمن للمنقول الاحتفاظ بهويته واستقلاله، أي دون أن يندمج ويضيع في المعقول.

ان ما يجعل الفلسفة تحظى بمكانها داخل المذهب الظاهري الحزمي، وتكتسب مشروعيتها فيها، هو أن ثمة حاجة الى اعتماد المعقول، ممثلا في علم أرسطو وفلسفته، والارث العقلاني اليوناني، ضد تحرشات وخطر «الخرافات» الشيعية والباطنية والفيضية... وضد «شغب» المواقف الكلامية، ذلك أن فئة من المتكلمين، وعلى الخصوص الأشاعرة، أداروا ظهرهم «للعلم»، عندما أنكروا السببية، ونفوا كل اطراد في قوانين الطبيعة، والحرية في الأفعال الانسانية، معتبرين كل ما يجري في الطبيعة من حوادث وأحداث يرتبط بعضها ببعض، على أنه «اجراء العادة»، وقد ترتب عن ذلك أن نظروا للطبيعة نظرة انفصالية متقطعة الاعراض لا تبقي فيها زمنين، والزمان فيها، آنات لا رابط بينها، ومالوا إلى الاعتقاد في الخلق المستمر، وفي انقسام الفعل الانساني نفسه إلى أجزاء منفصلة لا استمرار فيها، مما يجعل الانسان يكتسب الأفعال ولا يختارها، مع ما ينتج عن كل هذا من قول بجواز الكرامات وانكار الطبائع...

هذا ما يفسر تمسك ابن حزم باستمرار الطبيعة وخضوعها للسببية، واطراد ظواهر العالم، والقول بأنه يسير وفق نظام محكم أساسه السنن والطبائع، وانكاره لخرق الطبائع والعادات والتحول عن ذلك النظام، إلا لأجل اثبات النبوة، وبأمر من الله، إما لساحر أو ولي أو امام... فلا. وهو في تمسكه، يستند الى فيزياء أرسطو وكسمولوجيته ويحتج بهما، كما يدافع عنهما، باعتبارهما يمثلان «العلم»، ويقدمان رؤية «معقولة» للأشياء، لا تستطيع «الخرافات» أن تصمد أمامها، ولا تستطيع ادعاءاتها بوجود مصدر ثالث للمعرفة، هو الكشف، أن تثبت أمامها. فبجانب حقائق الشرع، ثمة حقائق العقل، ولا حقائق أخرى بجانب هاته وتلك. غير أن ابن حزم في حديثه عن حقائق العقل، يستعيد نظرية المعرفة الأرسطية، مؤكدا على أن حقائق العقل، تتمثل في أوائله ومبادئه الأساسية التي تؤسس عليها المعرفة البرهانية: بعضها يعود الى الحس، والآخر الى الفكر متخذا صورة مبادىء أساسية مشتركة تملك بداهتها في ذاتها، وتصلح كمعايير للحكم على صحة النتائج، وتضمن صلابة وتماسك البناء المنطقي المشيد عليها، من هنا امكانية المنطق وضرورته، لا سيما في احدى عملياته الأساسية، وهي السلجسموس (أو القياس المنطقي). من هنا أيضاً امكانية العلوم التجريبية، باعتبار أن في الانسان «قوة تمييز طبيعية» أو «قوة حادسة» تجعل ادراك خصائص الأشياء، والوقوف على سماتها المشتركة... أمرا ممكنا، ويسمح بقيام علم بالطبيعة، أساسه فهم الأسباب والمسببات، وهو ليس سوى الفيزياء الأرسطية نفسها.

الاحتكام الى العقل، وإلى أوائله، يعني الطموح الى تجاوز البراهين الخطابية التي يقوم عليها علم الكلام، وإلى اقامة معرفة عقلية، تلتقي آفاقها وآفاق الشريعة، لن تكون هته المعرفة شيئا آخر

غير الفلسفة. وهذا ما يتجلى من لجوء ابن حزم إلى أوائل العقل لاثبات قضايا دينية كبرى كوجود الله، بأدلة عقلية بسيطة، مؤكدا بذلك صدق النص وصدق الشريعة وصدق النبوة... فإذا كانت ظاهرية ابن حزم، في جانب منها، **ثورة في المنقول**، ترمي إلى الدفاع عنه، وإلى بنائه على القطع، وإلى الحفاظ على هويته من خلال المناداة بوجوب أخذ الحقائق الدينية بظاهرها، دون صرفها عنه بلا دليل، واعتبار حقائق الشرع سبيلا من سبل العلم، لا يمكن التوصل إليها بالإستدلال، كما لا يعتبر اتباعها تقليداً، بل اعتقاداً لها على ما هي به، فإنها كذلك، وفي جانبها الآخر، والذي يوافق الشق الثاني من الاشكالية المركزية المحركة لها، والذي ظل أيضا مهمشا ومغبونا، بل ومسكوتا عنه، **ثورة في المعقول**، ترمي الى اقصاء بعض الاشكال المعرفية المرتدية زي المعقول، لأنها بالذات، أشكال تؤسس «علميا» «الخرافات»، الغنوص والهرمسية والفيضية... لذا كان شعار الرجوع الى أرسطو، مع ابن حزم، سواء في المنطق أو الفيزياء أو الكسمولوجيا، أو الفلسفة، شعاراً ملحاً، غاياته البعيدة، كشف البطانات الميتافيزيقية المتسربة الى المعقول، والتي هي بطانات جوهرها التراجع عن أرسطو. فالرجوع إلى أرسطو، هو الرجوع الى «العلم»، الى المعقول في صفائه خاليا من كل الشوائب، والاستناد إليه في التصدي «للخرافات»، لأن هته لا تعادي المعقول فقط، بل تناهض المنقول أيضا وتحرفه.

في الظاهرية، لا يتعلق الأمر اذن، بـ «**لا أدرية**»، أو بانسحاب العقل، لسنا أمام نزعة نصية، كما يبدر الى الذهن أول وهلة. بل يتعلق الأمر برسم حدود فاصلة بين ما يستطيع الانسان معرفته، وما لا يستطيع معرفته، بين الممكن شرعا وعقلا، والمستحيل شرعا وعقلا، واقامة جدار عازل بين المعقول بشكليه النقلي والعقلي، وبين اللامعقول أو الخرافة، من خلال التأكيد على أن الانسان لا يعرف الا ما جاء به النقل أي حقائق الدين والشريعة المنزلة. أو ما توصل إليه عيانا أو برهانا عن طريق أوائل الحس أو أوائل العقل، وما يترتب عليهما من بناءات منطقية صورية، أو علوم اختبارية. أما أن يعرف الانسان بغير هذين الطريقين، بالمعرفة اللدنية أو الكشف أو الاتحاد... فكل ذلك محض «خرافات». ورفض هته الأخيرة، يعني طرد الغنوص ونزع كل مشروعية معرفية ودينية وعقلية عنه.

ولقد كا ثمة أكثر من دافع، يجعل ابن حزم يتمسك بالفلسفة، وبالفلسفة الأرسطية بالذات، ويقدمها كبديل للمواقف الفلسفية الأخرى التي ينتقدها. ذلك أن ترسخ وانتشار الفلسفة الفيضية بالأندلس والقيروان، جعل الفكر ينحو فيهما منحى غنوصيا، عرف صيغته النهائية في فلسفة «ابن مسرة»، ثم في فلسفة تلميذه «الرعيني». ومن خلال نقد هته الصيغة وغيرها من الصيغ الأخرى التي تستلهم من «ميتافيزيقا النفس»، كما هو الشأن في فلسفة «الرازي الطبيب»، أو فلسفة «الكندي»... تحددت المعالم الأولى للموقف الفلسفي البديل الذي قدمه الأندلسيون بعيدا عن كل ميل غنوصي، أو كل محاولة لدمج الدين في الفلسفة أو الفلسفة في الدين على نحو

ما فعل « سليمان بن اسحاق الاسرائيلي » و « ابن مسرة »... انه موقف ناقد ونقدي، يتخذ من أرسطو ـ الأصل، مرجعا ومرتكزا. وهذا ما خول لنا آنفا، الحديث عن تقليد أرسطي ترسخ في الأندلس، وهو تقليد، لا يجد ابن حزم موقعه إلا داخله، انه تقليد تزعمه « ابن عبدون الجبلي » و « أبو عبد الله محمد بن الحسن المذحجي » المشهور « بالكتاني » « الذي درس المنطق والفلسفة على الأول وعلى غيره، ودرسها لابن حزم. انه تقليد كانت له مطامح مشابهة لتلك التي كانت « لمدرسة بغداد » المنطقية والفلسفية، والتي كان من بين وجوهها اللامعة، « أبو سليمان السجستاني » الذي على يديه درس « ابن عبدون » ببغداد، ثم عاد إلى بلده الأندلس لينقل إليها نفس الاتجاه المنطقي الفلسفي الذي من أبرز سماته فصل الدين عن الفلسفة وعدم التوفيق بينهما توفيقا يفقد كلا منهما هويته وخصائصه.

فنفس الهاجس الذي كان يحرك من خلف مدرسة بغداد المنطقية الفلسفية، والمتمثل في ارادة التصدي للغنوص والعرفانية والاسماعيلية... حرك من خلف كذلك، التيار الأرسطي الأندلسي الذي كان عليه أن يتصدى للمسرية وللخطر الاسماعيلي الذي يتهدد الأندلس والمغرب باستمرار، مما جعله يبلور نزعة نقدية، خصوصا مع ابن حزم، من سماتها البارزة، رفض المشروع التوفيقي وهدم وتقويض الدعامة المنهجية المتبعة والمعتمدة من طرف فلاسفة المشرق ومتكلميه: ألا وهي قياس الغائب على الشاهد. ورغم أن التيار الأرسطي الأندلسي، الذي نشأ وتقوى مع جيل « ابن عبدون الجبلي » و « الكتاني » بصفة خاصة، الذي عليه درس فقيهنا الفلسفة والمنطق، كان يتكون من مجرد دراسي فلسفة ومروجين لها كرسائل وملخصات ومجاميع، فانه بلور مع ذلك من خلال اهتمامه الدراسي، الأسس الأولى للمنهج النقدي المشار إليه، والذي أخذت ملامحه تتميز شيئا فشيئا في المؤلفات الكلامية والفلسفية لابن حزم. غير أن ابن حزم أفصح عنه في صيغ جدالية، مما جعل الممارسة أو الكتابة الفلسفية لديه لا تتخذ صورة الانتاج الفلسفي المنظم والمنسق، بل يطغى عليها طابع النقد والجدال، وهذا ما جعل البديل يبقى فيها غائبا شيئا ما، وحتى ان أطل أو أشرف، فهو يطل كأمل ووعد وطموح، لا كمشروع في طور الانجاز. فذلك يقتضي توفر ظروف مواتية ومناخا اجتماعيا وسياسيا ملائما، لم يجده فقيهنا في ظروف الفتنة وما أعقبها من تشتت وفوضى، بينما توفرت في الأندلس نفسها والمغرب في ظل المرابطين والموحدين، ولا نقصد من هته الملاحظة أن ابن حزم، لم يبلور ايجابيا، بديلا جديدا يرفض الشواغل التي هيمنت على الفكر الكلامي والفلسفي والمتجسدة في التوفيق بين العقل والنقل، وبين الفلسفة والدين انطلاقا من الاستدلال بالشاهد على الغائب، بل العكس، ان دفاعه عن لزوم الحفاظ للدين على هويته، والحفاظ للفلسفة على هويتها، كان يهدف الى الدعوة الى تجاوز هاجس التوفيق والدمج. ان نقد ابن حزم للحلول الفلسفية التي اقترحها الكندي أو غيره، لم يكن الباعث عليه، سوى هدم الركيزة المنهجية التي تم تأسيس تلك الحلول عليها: وهي القياس.

لا نعدم لدى فقيه قرطبة، دعوة الى العودة الى الأصول حتى في مجال الفلسفة، لا سيما الأصل الأول **أرسطو**، الذي يجب الرجوع إليه خالياً من الشوائب والزوائد، قصد التصدي لتحريفات الفيضيين وتأويلاتهم. لكن ابن حزم، لم ينعم بالاستقرار اللازم والكافي لانجاز طموحه المتكامل في هذا الاتجاه، غير أن نقده للفلاسفة الذين ناقشهم، يبين عن حرصه القوي على جعل «أرسطو» سلطة وسندا.

كل هذا، يسمح لنا بالتأكيد على أن المنهج النقدي الحزمي، تمهيد للمدرسة الفلسفية بالمغرب، عبّد الطريق أمامها وخضع لنفس الشواغل التي سوف تهيمن عليها، فكان بحق مقدمة لها. انها مقدمة قوضت وهدمت وخلخلت الركائز المنهجية التي اعتمدها الفكر الفلسفي والكلامي بغية تصفية الحساب مع أسلوب معين في التناول والطرح ساد هذا الفكر، تلتها فيما بعد مرحلة بنائية وناضجة أكثر، ستتجاوز النقد الى البناء، بناء الموقف الفلسفي البديل والمأمول، والذي بقي مجرد أمل وأفق وطموح في ظاهرية ابن حزم.



بناء الشرع على القطع، ودعم المنقول بالمعقول، هي في اعتقادنا، ذات الاشكالية التي تستقطب الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس بعد ابن حزم، مما جعل المشروع الثقافي النظري الذي بلوره هذا الأخير، يختمر وتتم استعادة أساسه المنهجي والمعرفي من طرف رواد الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس.

فقد اضطر «المهدي بن تومرت» (473-524 هـ) امام الموحدين ومؤسس دولتهم بالمغرب والأندلس، الى رفع شعار العودة الى الأصول في الفقه، والنزعة الى التأصيل أي الرجوع بفروع الفقه الى أصولها المستنبطة منها، وبالفقه الى وضعيته الاجتهادية الحقيقية، كرد فعل على ما اتسم به حكم خصومه المرابطين من ايثار الفقهاء الذين يغلب عليهم نفس التوجيه الذي كان غالباً على فقهاء المالكية في مهد الأمويين: ألا وهو التقليد والاهتمام بالفروع على حساب الأصول[1341].

ويبدو من كتاباته الفقهية أنه كان يجريها على نمط اجتهادي، أساسه تأصيل الأحكام انطلاقاً مما يقتضيه النص بحسب دلالته وبحسب ردوده. وقد كان ينهي مناقشاته لبعض المسائل الفقهية

(1341) عبد الواحد المراكشي - المعجب ـ ص 172. للمزيد من الاطلاع على موقف المهدي من فقهاء الدولة المرابطية. أنظر: البيدق - أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين ـ الرباط. 1971. ص 67. وابن القطان ـ نظم الجمان ـ تحقيق محمود علي مكي ـ الرباط. تطوان. ص 14. ـ والناصري ـ الاستقصاء ـ الدار البيضاء. 1954. ج 2. ص 67.

I.Goldziher-Mohamed Ibn Tuumert et la théologie de l'Islam dans le Nord de L'Afrique. Alger 1903.

ألفرد بل ـ الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي ـ ترجمة ع. بدوي. بيروت. 1981. ص 241.

بقوله: «وانما القصد الاشارة الى ما يتعلق بالقواعد والأصول التي تبنى عليها»[1342]. والأصل في الشرع هو «**كل ما ثبت من السمع الذي هو الكتاب والسنة والاجماع بالأصل المقطوع به وهو التواتر**»[1343]. ويحدده ابن تومرت، كما يلاحظ في القرآن والحديث والاجماع، مستبعداً القياس، وهذا يعني في نهاية الأمر، أن أدلة الاحكام، هي النص، والاجماع راجع اليه، أما العقل، فلا يمكنه أن يكون مصدراً للأحكام الشرعية. وهذا ما أكد عليه ابن تومرت، في احدى رسائله التي سماها «**رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل**» (ضمن «أعز ما يطلب»)، حيث أنكر أن يكون للحكم الشرعي مصدر آخر غير المصدر الالهي، متمثلاً في أوامر الله ونواهيه، وأوامر الرسول ونواهيه، وأفعاله وتقريراته، أما الاجماع، فإنه داخل تحت أوامر الله ورسوله بدليل الآية: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾. وعليه، فإن الأحكام الشرعية لا تؤخذ الا من أصول يقينية منقولة نقلاً متواتراً لا يداخلها الشك، وهو ما لا يتوفر إلا في الكتاب والسنة والإجماع المتواترين. أما اظن، فلا يمكن أن يكون أصلاً في الأحكام. وهـذا ما جعل ابن تومرت، يبطل القياس، ويبطل الحكم بخبر الواحد، لما قد يرقى اليه من شك.

ويتخذ التقابل بين القطع أو اليقين والظن، لدى ابن تومرت، صورة تقابل بين العلم والظن، فهو يقول: «لا يثبت حكم في الشريعة بالظن، ولا يثبت الا بالعلم»[1344]. ومثلما يقدم على ذلك حججا نقلية تطعن في الظن، يسوق كذلك حججاً عقلية تستند الى المنطق الأرسطي من حيث هو منطق ثنائي القيمة، يرفض كل قيمة ثالثة وسطى ويطردها: «**فأما الأدلة العقلية، فتنبني على ثلاث قواعد: منها استحالة اجتماع الضدين، ومنها استحالة انقلاب الحقائق، ومنها أن الظن ضد للعلم. فإذا ثبت أنهما ضدان، استحال اجتماعهما واستحال انقلابهما، إذ يستحيل انقلاب الحقائق، وهو انقلاب الظن علماً والعلم ظناً**»[1345].

غير أنه، وان كان يبطل القياس، فإنه يثبت ما يسميه «**دلالة اللفظ**»، أو «**دلالة اللغة**». ويعني أن ينبهنا اللفظ على وجود حكم متضمن في الحكم الشرعي، مما يسمح لنا باستنباطه واستخراجه. ويتخذ ذلك صورتين: **التنبيه بالأدنى على الأعلى، أو التنبيه على المعنى الجامع بين الغيرين المتساويين.**

(1342) ابن تومرت ــ كتاب الصلاة. ضمن أعز ما يطلب ــ مقدمة غولد تسيهر ــ نشر لوسياني ــ الجزائر، 1903. ص 143.

(1343) نفس. ص 17-18.

(1344) نفس. ص 8.

(1345) نفس. ص 5.

بالنسبة للصورة الأولى، أن يكون الأمر أو النهي، مثلاً، جاء على معنى منصوص عليه، لكن ينبه كذلك الى معنى آخر أعلى منه في اقتضاء الأمر أو النهي، دون أن ينص عليه، فيفهم من ذلك أن المعنى الوارد نصاً ينطبق على ما نبه اليه. مثل ﴿فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما..﴾ حيث يفهم قطعاً أن ما هو أكثر من التأفف ممنوع كالضرب والأذية.... بينما الصورة الثانية، كأن يكون الأمر والنهي واردين على معنى منصوص عليه، لكنهما ينبهان على معنى آخر غير منصوص، لكنه يساوي المعنى المنصوص عليه في اقتضاء الحكم، مثل نهي النبي عن منع فضل الماء «لا يمنع أحدكم فضل ماء ليمنع به الكلأ»، وهو حديث يعلم منه وجوب المساواة في النهي عن المنع كل ما يحيي النفس من غير الماء كمنع فضل الطعام...[1346].

ويتضح من هذا، أن ابن تومرت، كان مدفوعاً برغبة بناء الشرع على القطع، وتأسيسه على الدليل إما متمثلاً في النص (الكتاب والسنة والاجماع)، أو في قواعد الاستنباط العقلي من النص، المستندة الى أساس اللزوم المنطقي الضروري، وليس الى التعليل أو القياس الفقهي.

غير أن ابن تومرت، خالف ابن حزم في أصلية خبر الواحد وحجيته. فقد اعتبره يفيد الظن لا العلم، لكنه يوجب العمل به. «ان أخبار الآحاد لا تفيد علماً لكونها مظنونة، والظن لا يفيد علماً ولا يغني من الحق شيئاً، ولذلك استحال أن تثبت بها الأحكام»[1347].

هكذا، نرى أن الرجوع الى الأصول، واقامة الفقه على القطعيات بدل الظنيات، هما اللذان حددا ثورة ابن تومرت المنهجية التي اتسمت بنبذ التقليد والدعوة الى الاجتهاد والتأصيل في اطار النص قصد المحافظة على هويته. ولا يمكن بأي حال من الأحوال، العثور على أصول هته الثورة أو سوابقها، في الأشعرية والشافعية، كما يحاول بعض المستشرقين، فرزوح ابن تومرت تحت ذات الاشكالية التي وجهت تفكير ابن حزم، أمر لا مشاحة فيه[1348].

فالأسس المعرفية التي ينطلق منها ابن تومرت، غير مخالفة لتلك التي اعتمدها ابن حزم، وهذا ما يبدو واضحاً من اشاراته العديدة لأصول ومصادر المعرفة.

ففيما يخص طرق العلم، يحصرها حصراً قاطعاً في ثلاثة هي: **العقل والحسّ والسمع**[1349]. خارجاً عنها ليست ثمة معرفة ممكنة، ومعنى هذا، أن لا طريق آخر للمعرفة غير حقائق الشرع

(1346) نفس. ص 173.

(1347) نفس. ص 4.

(1348) لقد مال R. Brunschvig الى القول بأصول ابن تومرت الشافعية والأشعرية في مقالين هما:

- Sur la doctrine d'Ibn Toumert-Arabica. 1955. No2.

- Encore sur la doctrine du Mehdi Ibn Toumert. Folia Orientalia. T.II. 1970

والمقالات أعيد نشرها بعناية للأستاذ عبد المجيد التركي في:

R.Brunschvig-Etudes d'Islamologie. T.I.

(1349) ابن تومرت ـ رسالة في العلم ـ ضمن، أعز ما يطلب. ص 194.

وحقائق العقل. وتستند هته الأخيرة الى مبادىء أو أوائل تتسم بالبداهة والضرورة». هذه الضرورة مستقرة في نفوس العقلاء بأجمعهم» مما يسمح باتفاق العقول وتماثلها [1350]. وتتجلى في ثلاثة مبادىء هي: **الواجب والمستحيل والجائز.**

الواجب هو ما لا بد من كونه، كافتقار الفعل الى الفاعل، وانحصار الحقائق في امكانيتين لا ثالثة لها. ككون الجسم اما ساكناً، واما متحركاً، واطراد الحقائق، بمعنى استمرارها وعدم انقلابها من حالة الى أخرى: فالشيء هو هو ولا يمكن أن يكون هو وغيره في آن واحد.

أما المستحيل، فهو ما لا يمكن كونه، كقلب الطبائع والحقائق. ونقض الحقائق كأن تجتمع صفتان متناقضتان في نفس الوقت مثل القول بأن الشيء موجود معـدوم أو حي ميت، أو ساكن متحرك...

يبقى الجائز، وهو ما يمكن أن يكون أولا يكون... كنزول الثلج...

مدارك العقل نوعان: ما وصلنا اليه بدلالات الأفعال، وما أدركناه بالقياس (والمقصود بدلالة الأفعال، الاعتقاد في انتظام الأشياء وارتباطها ارتباطاً سببياً، فلكل فعل فاعل، وهذا مبدأ يمكن توظيفه في اثبات وجود الله عن طريق الانتقال من الصنعة الى الصانع او من الخلق الى المخترع، ذلك أن التأمل في خلق السموات والأرض يؤكد أن ثمة فاعلاً لكل ذلك هو الله [1351].

أما المقصود بالقياس، فليس القياس الشرعي، بل القياس العقلي. وقد أدرك ابن تومرت ما قد ينشأ من خلط بينهما، فأبرز شروط القياس الصحيح المؤدي الى الحقيقة، والقياس الفاسد الظني.

القياس الأول، أساسه «**تساوي الغيرين في الحكم**» [1352]. ومعنى ذلك أن القياس لا يصح الا بين المتماثلين أو المتشابهين، وهو ما يسمى قياس الشاهد على الشاهد. مثال ذلك، اثبات التحيز لجوهر، قياساً على ثبوته لجوهر آخره، نظراً لاشتراكهما في حقيقة الجوهرية. أو اثبات الحركة للحصان، قياساً على ثبوتها للانسان، لاشتراكهما في الجنس، وهو الحيوانية، والمثال الأول يسمى **قياس الحقيقة، والثاني قياس الجنس.**

فقياس اللا متساويات، باطل وفاسد: ومن هذا النوع:

قياس الوجود: الذي اتبعه أصحاب التجسيم والتشبيه في قولهم بأن الله جسم انطلاقاً من اعتقادهم أن كل ما نراه في الشاهد فهو جواهر وأعراض وأجسام، فلا بد أن يكون ذلك حتى في الغائب [1353].

(1350) نفس. ص 230.

(1351) نفس. ص 164.

(1352) نفس. ص 165. و ص 168.

(1353) نفس. ص 165. و د. عبد المجيد النجار ــ ابن تومرت. بيروت. 1983. ص 176 وما بعدها.

قياس العادة: وهو قياس استعمله الدهرية الذين قالوا: ان الموجودات في الشاهد، لا تصدر الا عن موجودات أخرى. فلا امكان لوجود فاعل لم يصدر عن شيء، وبذلك أنكروا وجود الله.

قياس المشاهدة: وقد استعمله المتكلمون المشبهة عندما قالوا: جميع ما نشاهده، لا نراه الا في جهة، فكذلك الله، يكون في جهة.

قياس العلة: وهو المعروف بقياس الغائب على الشاهد، المتبع من طرف المتكلمين الأشاعرة على الخصوص لا سيما في اثباتهم الأحوال، وقولهم بأن العلم علة كون العالم عالماً. وقد تركز نقد ابن تومرت له على أساس ابراز استحالة وصف علم الله بأنه علة، لأن العلة يجوز أن تفارق معلولها، ويجوز أن تبقى معه، وذلك لا يصح على الله، فلا يمكننا القول ان علمه جائز أن يفارقه وأن يبقى معه. فهناك انقطاع بين الشاهد والغائب. يضاف الى ذلك أن تساوي المقيس والمقيس عليه، شرط للقياس الصحيح، وهذا أمر لا ينطبق على الشاهد والغائب، فليس ثمة جامع بينهما، لأن الجامع والرابط لا يكونان الا بين متماثلين أو متجانسين، والله لا مثيل له ولا جنس [1354]

قياس الأفعال: ففي الشاهد، كل من فعل شيئاً اشتهر به، وسمي به، فمن يظلم فهو ظالم، ومن يمكر فهو ماكر، لذا فإن الله لا يفعل اي شيء من تلك الأشياء والا اتصف بها. وهذا هو دليل المعتزلة في نفيهم قدرة الله على الظلم والجور وخلق الشر.

ويقوم نقد ابن تومرت لهذا القياس على التأكيد بأن الله لا يوصف بالظلم والجور. لأن الظالم والجائر هو من يتعدى حدودا ما، أو أعرافاً معينة سنتها الجماعة او سنها الله. والله لا وازع أو حاكم فوقه يرسم له حدوداً ما، فهو لا يسأل عما يفعل. ولا يمكن تسمية الله بما لم يسم به نفسه، فلو أطلق على نفسه اسم ظالم لقلنا بذلك [1354].

وبهذا ينتهي ابن تومرت الى أن العقل لا دخل له في الأحكام الشرعية، لا يحلل ولا يحرم ولا يعلل ولا يقيس، لأن أساس القياس الفقهي، ادعاء زيادة شرع جديد. غير أنه يؤكد في نفس الوقت، على أن العقل من حيث هو أوائل ومبادىء عامة يشترك فيها جميع الناس، موافق للشرع ولا يضاده. فباستطاعة المرء اعتماداً على تلك الأوائل، اثبات وجود الله والعلم بتوحيده، وذلك ابتداء، وعلى وجه الاستقلال [1355].وحتى يجلي الالتباس الذي قد يحدث، حول هته النقطة، يبين، أنه وان كان العقل وسيلة لادراك بعض حقائق العقيدة، فإن له حدوداً، فهو لا يتعدى اثبات الحقائق. أما جانب الكيف او التكييف، فهو وراء قدرته. لذا، لا مجال «لتجاوز المحدودات وتعدي المعقولات الى القول بالكيفيات» [1356].

(1354) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب. ص 166.

(1355) نفس. ص 230 و 277.

(1356) نفس. ص 233 و 243.

وعليـه، **فـإن العقـل لا ينـاقـض الشرع، لكنـه، وفي نفس الآن، لا يثبـت الشرع وأحكامه.** فهته الأخيرة جارية على سنن العقل، وليست مناقضة له، ولو جاز أن جاء الشرع بنقيض العقل، للزم عن ذلك انقلاب الحقائق، بأن ينقلب الواجب جائزاً والجائز مستحيلاً، والمستحيل جائزاً، حتى ينتهي الأمر الى اجتماع الضدين، وهو محال لا يجوز عقلا (1357).

فالعقل قادر على ادراك الحكمة التي تجري عليها الشريعة، غير أن هذا لا يقتضي أن يكون محيطاً بعللها، جميعاً، دون أن يعني العجز عن ادراكها كلها، أنها مناقضة للعقل، فلا دخل للعقل في حدود الله، كمعرفة السبب الذي من أجله كانت عدة الأرملة كذا وعدة المطلقة كذا من الأيام... (1358).

وهذا هو المدلول الحقيقي لكون العقل **وان كان لا يناقض الشرع فأنه لا يثبته. أي** «ليس له في الحظر والاجابة مجال» (1359). «فالعقل لا مدخل له في السمع، والسمع لا طريق له الا التـوفيق، والشارع له أن يحكم بما شاء» (1358). فنفي الاثبات، يعني نفي قدرة العقل على فهم العلل وعلى وضع الشرائع، **وهذا ما يبطل القياس الشرعي ويلغي امكانيته. كما يهدم الأساس الذي تقوم عليه احدى صيغه المتبعة في علم الكلام. وهي قياس الغائب على الشاهد.**

وقد سلك ابن تومرت في تناول قضايا علم الكلام والعقيدة مسلكاً طريفاً ونقدياً، فبعد أن أثبت الايمان بالله كأول شرط للعبادة، بين أن ثمة أدلة ومسالك يمكن اعتمادها في معرفته واثبات وجوده:

أولها مسلك أو دليل الاختراع والعلية، ويقوم على أن ثمة ضرورة مستقرة في نفس الانسان مفادها أن الفعل لا بد له من فاعل، فلا بد للعالم من فاعل (1360).

ويقترن بهذا الدليل، دليل آخر مفاده أن تأمل الانسان في نفسه من حيث هو كائن مخلوق وحادث يوصله إلى وجود خالق، ولا فارق كبير بين هذين الدليلين، والدليل الذي اتبعه ابن رشد، والمسمى دليل الاختراع (1361).

وقد مال ابن تومرت في تناوله لمسألة الصفات الى التنزيه، مما جعل الكثيرين يرون فيه أحد اتباع الاعتزال في هته النقطة. يقول: «له الوجود على الاطلاق من غير تقييد ولا تخصيص بزمان، ولا مكان، ولا جهة، ولا حد، ولا جنس، ولا صورة. ولا شكل، ولا مقدار، ولا هيئة، ولا حال... لا تحده الأذهان ولا تصوره الأوهام، ولا تلحقه الأفكار، ولا تكيفه

(1357) نفس. ص 67.
(1358) نفس. ص 146.
(1359) نفس. ص 43.
(1360) نفس. ص 230.
(1361) ابن رشد ـ مناهج الأدلة. ص 151.

العقول، ولا يتصف بالتحيز والانتقال، ولا يتصف بالتغير والزوال»[1362].

وقد كان هذا الجانب، من تفكير ابن تومرت، والمتعلق بمسألة الصفات وتنزيه الذات، من أكثر الجوانب التي تعرضت للانتقاد والطعن.

فقد عده «ابن تيمية»، في ذلك من الجهمية والفلاسفة امثال ابن سينا وابن سبعين والشيعة. كما اعتبره «السبكي» من المعتزلة، وان كان يرى أن الأغلب انه كان أشعرياً[1363]. لكن هؤلاء جميعاً، هيمن على نظرتهم الى الموقف التومرتي، المنهج التجزيئي والتفكيكي، فهم لم يستحضروا طبيعة السياق الايديلوجي الذي سيقت فيه أدلة ابن تومرت المغرقة في التنزيه، ولا طبيعة المخاطب، وهم المرابطون الذين «نشروا» عقيدة التجسيم، هذا فضلا عن أنهم لم يدركوا سوى الجانب السلبي من مسألة الصفات لدى ابن تومرت، بينما ثمة جانبها الايجابي المكمل له، حيث يعتبر الصفاء أسماء، سمى الله نفسه بها، لذا يجب تمريرها بلا كيف. انها أسماء توقيفية «أسماء الباري سبحانه موقوفة على اذنه، لا يسمى الا بما سمى به نفسه في كتابه أو على لسان نبيه، لا يجوز القياس والاشتقاق والاصطلاح في أسمائه، يسمى المخلوق فقيهاً سخياً، لعلمه وكرمه، ولا يقاس عليه الخالق سبحانه، ويسمى المخلوق رامياً قاتلاً، لرميه وقتله، ولا يقاس عليه الخالق سبحانه، ويسمى المخلوق زيداً وعمراً، يولد ليس له اسم، فيصطلح على اسمه، وليس للمخلوق أن يتحكم على خالقه، فيسميه بما لم يسم به نفسه في كتابه، ما نفاه عن نفسه في كتابه نفاه عنه، وما أثبته لنفسه أثبته له من غير تبديل ولا تشبيه، ولا تكييف[1364].

هذا هو الموقف التومرتي الحقيقي من مسألة الصفات. فقوله بالتنزيه المطلق لم يكن سوى لأغراض السجال والنقد، نقد المجسمة والمشبهة المغالين في مماثلة الخالق بالمخلوق. أما حقيقة الصفات، فهي أسماء سمى بها نفسه يجب الاعتقاد فيها بلا كيف ودون السقوط في مزالق المتكلمين الذين اختلفوا حول ما إذا كانت زائدة على الذات أو هي عين الذات. **وهو نفس الموقف الحزمي**[1365].

فالمكانة البارزة التي يحتلها مفهوم التوحيد في النسق الفكري التومرتي، مكانة حددتها طبيعة الخصم المخاطب، والذي كان إلى جانب أنه خصم سياسي، خصماً عقائدياً. وهذا ما غاب عن متهمي ابن تومرت بالتعطيل والجهمية، الذين وقفوا عند السطح دون النفاذ إلى العمق بحثاً عن الأساس الذي صدر عنه الخطاب التومرتي. إنه أساس نقدي يهدم إشكالية قياس الغائب

(1362) أعز ما يطلب ـ ص 196-197.

(1363) السبكي ـ طبقات الشافعية. 6/ ص 117. ابن تيمية ـ مجموع فتاوى ابن تيمية. الرباط. (د. ت). ج 11/ ص 484-489.

(1364) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب. ص 237.

(1365) أنظر ابن حزم ـ الفصل. 2/ ص113.

والشاهد . فالمغالاة في التنزيه، كانت الغاية منها نفي المثلية ونفي الشبيه . فالله « لا تحده الأذهان، ولا تصوره الأوهام، ولا تلحقه الأفكار، ولا تكيفه العقول »[1366]. أما الآيات التي فيها تشبيه، فيجب التسليم بها كما هي والإيمان بما جاءت به، ففيما يخص الاستواء، يجب الإيمان به دون تكييف، وكذلك « حديث النزول »، يجب الاعتقاد بكل ما ورد فيه دون تكييف[1367]، أما فيما يتعلق بالجسمية والجهة، فان مستلزمات التنزيه تفرض نفيهما.

وقداعتمد ابن تومرت في اثبات الوحدانية على عدة دلائل عقلية فلسفية هي:

1 ـ **دليل نفي الشريك:** وقد ورد في كتاب « أعز ما يطلب »، وبالذات في « رسالة في أن الشريعة لا تثبت بالعقل »، ويمكن إجماله كالتالي: لو كان لله شريك، لكان إما غيره أو ليس بغيره. ولا يمكن أن يكون ليس بغيره، لأن الشريك بالضرورة غير. إذا ثبت أنه غير، فهو إما غير، منفصل وقائم بالذات، لا يفتقر إلى غيره. أو غير، غير مستقل، مفتقر إلى غيره. وفي الحالتين يلزم التعدد. وهو تعدد إما يكون فيه المتعددان مستقلين أو غير مستقلين أو أحدهما مستقل والآخر غير مستقل. فان كانا غير مستقلين كانا محدثين مفتقرين إلى غيرهما، وتلك ليست صفة الألوهية. وإن كان أحدهما مستقلاً والآخر غير مستقل، كان الأول إلهاً والثاني حادثاً. وإن كانا معاً مستقلين، فاما أن يكونا متجانسين أو غير متجانسين. إن كانا متجانسين، فهما حادثان، ما داما يدخلان تحت صفة ما، هي التجانس. وإن كانا غير متجانسين، فاما يكونان متلاصقين أو متباينين. والصفتان معاً من صفات الحدوث. إذن لا بد من نفي الشريك عن الله[1368].

2 ـ **دليل الواحدية ونفي الإضافة:** ورد في نفس الموضع. ويمكن إجماله كالتالي: كل شريك يؤدي إلى إضافة في حق الله، والله لاتجوز في حقه الإضافة، ذلك أن الشريك يعني أن ثمة غير. والغير، مهما كانت العلاقة التي تربطه بالله، فانه يستدعي الحدوث[1369].

3ـ **دليل الإطلاقية واللاتقيد:** ورد هو الآخر في نفس الموضع. ويمكن تلخيصه كالتالي: مادام الله موجوداً مطلقاً، لا يجوز عليه مايجوز على المخلوقات المقيدة المحددة بالمكان والزمان والواقعة تحت المقولات، فانه يستحيل وجود شريك له، لأن هذا الشريك إما يكون متصلاً به أو منفصلاً عنه، والصفتان معاً من خصائص الوجود المقيد[1370].

4 ـ **دليل اللا تشابه بين الخالق والمخلوق:** ومفاده أن الله هو الخالق لكل ما سواه، لذا لا يمكن أن يشبهه شيء مما خلق، فلو شابهه لكان من جنسه، ولو كان من جنسه لشاركه في كل

(1366) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب. ص 240.

(1367) نفس. ص 233.

(1368) نفس. ص 171- 172.

(1369) نفس. ص 172- 173.

(1370) نفس. ص 234.

صفاته، أي لكان مخلوقاً وعاجزاً... ومتعدداً، وهي جميعاً لا تجوز على الخالق الواحد الذي لا شبيه له[1371].

هته الدلائل الأربعة، وردت في مؤلفات ابن تومرت، وهي دلائل، بجانب استنادها إلى آيات قرآنية، استندت أيضاً إلى العقل ومبادىء التفكير الأساسية، لا سيما مبدأ عدم التناقض والثالث المطرود، غير أن ثمة دلائل أخرى نسبها بعض الشراح إليه، ولا نجد لها أثراً في مؤلفاته. ومن بين هؤلاء الشراح، **شارح مجهول** لكتاب أعز ما يطلب، أورد فيه دليلاً يسمى «دليل التمانع» ناسباً إياه إلى المهدي. ودليلاً آخر هو دليل نفي المثل والضد[1372].

والدليلان معاً، استخدمهما المتكلمون المعتزلة والأشاعرة بكثرة. وقد انتقد ابن رشد أولهما، ولا يعقل أن يكون ابن تومرت قد استخدمهما، لأنهما غير واردين في مؤلفاته المعروفة خصوصاً «المرشدة» و «أعز ما يطلب». لذا فاننا نرجح أن يكون الشارح المجهول لأعز ما يطلب، قد قام **بقراءة أشعرية لكتاب ابن تومرت**. ومما يقوي هذا الترجيح، أنه ينسب إلى ابن تومرت القول بجواز كرامات الأولياء [1373]، وهو أمر غير ممكن في النسق الفكري التومرتي باعتباره نسقاً يحصر أصول المعرفة في **السمع والحس والعقل** ويرفض كل مصدر آخر ما عدا هته الثلاثة. وإذا كانت مقتضيات العمل السياسي، قد فرضت عليهاللجوء إلى بعض الأساليب التي قد يفهم منها أنه يأتي بالخوارق وله الكرامات إلى غير ذلك، فان ذلك لا يتعدى حيلاً محضة اضطر إليها لإقناع خصومه وأتباعه بالقدرة على إتيان الخوارق وبأنه المهدي المعصوم. ويتأكد لنا ذلك من خلال الفحص الدقيق للنصوص التي تحدث فيها عن النبوة والمعجزة. فهي جميعاً نصوص، تسير في اتجاه يقول بأن المعجزة دلالة يظهرها الله على يدي النبي تدل على صدقه فيما جاء به من أحكام[1374]. وأن فاعلها المتفرد بفعلها هو الله.

ويتبين كذلك مما كتب عن ابن تومرت، أنه كان ينتقي «ضحاياه» و«أكباش الفداء» لحيله تلك، وغالباً ما كانوا ممن كان يتوجس منهم خيفة إما لمكرهم أو لترددهم أو لوجود شبهات حولهم. وإذا صح هذا، فان الغاية الحقيقية من وراء تلك الحيل غاية عملية صرفة يصيب بها هدفين: اقناع الأتباع والخصوم بأنه الإمام، والتخلص من المشبوه في نواياهم. أما النسق كنسق فكري ونظري، فانه لا يجيز كرامات الأولياء، ويعتبر أن فاعلها هو الله على يد أنبيائه.

وإذا لم تجز الكرامات فما مكانة «الإمامة»؟

يقول في معناها: «معناها الاتباع والاقتداء، والسمع والطاعة، والتسليم وامتثال الأمر

(1371) نفس. ص 232.

(1362) مجهول ـ شرح أعز ما يطلب ـ خزانة ابن يوسف. مراكش. رقم ي 401. ص 13ظ.

(1373) نفس. ص 19ظ.

(1374) ابن تومرت. ص 225- 226.

واجتناب النهي، والأخذ بسنة الإمام في القليل والكثير »[1375]. فجوهر الإمامة ليس معرفياً، من حيث أن هذا الأخير له علم الغيب الذي لا يستطيع غيره الحصول عليه، أو تلقي أسرار لا يعلمها إلا هو، بل هو جوهر عملي سياسي، لأن مدارها هو الطاعة والامتثال والانقياد.

ويتأكد لنا هذا التصور السني « اللاشيعي » للإمامة، في ترتيب ابن تومرت للأئمة، ففي محاولته اثبات أن الكون لا يقوم نظامه إلا بالإمامة ذهب إلى أن هته الأخيرة قائمة منذ آدم إلى نوح ثم إبراهيم فداود وعيسى ثم محمد. والائمة بعد الرسول هم أبو بكر الذي اختاره الرسول للصلاة بالناس واختاره لهم إماماً في دينه، ثم الإمام عمر فعثمان فعلي، وبعدهم اضطرب أمر الإمامة واختل، وكثرت النزاعات والصراعات، ولا زال الأمر كذلك إلى زمان المؤيد المنصور القائم بالحق، الذي يظهر في زمان الغربة ليملأ الدنيا عدلاً[1376]. ويظهر من الترتيب التومرتي، أنه ترتيب لا شيعي، فقد اعتبر الخليفة الأول أبا بكر، بينما اعتبره الشيعة علياً.

لقد استغل ابن تومرت فكرة المهدي، كما استغلتها مختلف الفرق والأحزاب السياسية منذ ظهور الخلافات والنزاعات على أشدها خصوصاً بين الأمويين والعباسيين، بحيث كان لكل حزب من هؤلاء مهديه المنتظر[1377]. وحاول إعطاءها بعداً ومدلولاً ينسجمان وما يرغب فيه من تشنيع بحكم المرابطين وإظهار لفساد الأمور تحت حكمهم وانتشار الظلم والجور، مما يقتضي ظهور « مخلص » من كل ذلك[1378].

غير أن ما يؤكده بعض الكتاب الذين عاصروا الحركة الموحدية، أمثال « ابن القطان »، أن المهدي بن تومرت، لم يقدم نفسه للناس أبداً على أنه « المهدي »، بل إن أصحابه هم الذين اعتبروا أن صفات هذا الأخير، كما جاءت في كتابات ابن تومرت نفسه، أو لدى الكتاب السنيين أنفسهم، تنطبق عليه[1379]. هذا فضلاً عن أنه لقب نفسه بألقاب شتى ما عدا لقب المهدي الذي رسخه الأتباع والأصحاب فيما بعد[1380]. غير أنه استحسنه، لما له من انعكاسات سياسية تتمثل في الزيادة من تركيز سلطته. وقد فرضت الهزائم الأولى التي مني بها جيشه أمام الجيوش المرابطية وانتشار اليأس في نفوس أتباعه، سلوك سبل عديدة لاسترداد الحماس والثقة

(1375) نفس. ص 254.

(1376) نفس. ص 249 وما بعدها. وأيضاً:

D.Urvoy - La penssé d'Ibn Tumert - Bulletin des Etudes orientales. T. 27. 1974. P.42.

لا نتفق مع هذا المستشرق في رأيه بأن ابن تومرت « خارجي » إباضي.

(1377) أنظر أحمد أمين ـ ضحى الإسلام ـ القاهرة. 1964. ج 3، ص 238. فمهدي الأمويين يسمى بالسفياني، ذلك أنه بعد أن غلب خالد بن يزيد بن معاوية من طرف مروان بن الحكم، أشاع أصحابه أنه سيظهر السفياني ليعيد الأمور إلى نصابها. كما أن العباسيين أشاعوا ظهور صاحب الرايات السود.

(1378) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب. ص 256.

(1379) ابن القطان ـ نظم الجمان. ص 75- 76.

(1380) البيدق ـ أخبار المهدي ـ باريس 1928. ص 1.

بالنفس. من بينها السكوت الإيجابي عن تلقيب أصحابه له بالمهدي.

ويظهر مما سبق، أن المهدية التي تنسب إلى ابن تومرت، **مهدية لا علاقة لها بالتشيع**، ولا يجب أن تفصل عن المسار العام للفكر التومرتي المناهض للغنوص. ففضلا عما أشرنا إليه، لم يكن يؤمن لا بالرجعة ولا بالغيبة «التي تنسب عند الشيعة إلى أمام بعينه يختفي زمناً مع بقائه على قيد الحياة بمعجزة الهية، ثم يعود ليكون المهدي المخلص (....) إنها أقرب إلى المهدية السنية منها إلى المهدية الشيعية، إذ هي تقوم على فكرة إنقاذ الأمة الإسلامية مما سقط فيها من المفاسد والشرور **مجردة من كل الخوارق والخرافات**»[1381].

فقد شاعت فكرة المهدي لدى الفرق السنية، حيث تم الاعتماد على أحاديث وردت في شأنها وقد رواها أصحاب السنن «كالحاكم النيسابوري» في «المستدرك» و «الترمذي» في «الصحيح» و«ابن ماجة» و «أبي داود» في «سننيهما». أما «البخاري» و «مسلم» فلم يرويا شيئاً منها، مما جعل بعض أهل السنة يطعنون في المهدية، وأغلبهم من مفكري الغرب الإسلامي حيث كان الصحيحان هما المعتمدين. وهذا ما يفسر لنا هجوم ابن خلدون وابن حزم[1382] العنيف عليها، ومحاولة ابن تومرت نفسه استغلالها لأغراض جلب الأصحاب والأتباع، أي لأسباب عملية صرفة لا علاقة لها بالنسق النظري.

وما قلناه عن موقف ابن تومرت من المهدية، نقوله كذلك عن موقفه من عصمة الإمام. فموقفه من هته الأخيرة ليس إلا تعبيراً عن شروط «سنية» اشترطتها كل الفرق السنية والمعتزلة في الإمام، غير أن ابن تومرت مال بها إلى التطرف شيئاً ما، دون أن ينتهي بها إلى العصمة الشيعية، فقد اعتقد الشيعة أن «الإمام كالنبي يجب أن يكون معصوماً من جميع الرذائل والفواحش ما ظهر منها وما بطن، من سن الطفولة إلى الموت، عمداً وسهواً، كما يجب أن يكون معصوماً من السهو والخطأ والنسيان»[1383].

أما ابن تومرت فيرى أن الإمام لا يكون معصوماً إلا من الباطل والظلم[1384], وتعني العصمة من الباطل أن آراءه ومبادئه وتعاليمه لا يجوز عليها الكذب والجهل... أما العصمة من الظلم، فتعني أنه لا يقوم بحقوق الناس أحسن قيام، إلا من كان عادلاً رضياً غير فاسد، والفساد هنا: يقصد به فساد الحكم بارتكاب المظالم والقهر والطغيان... وكل هته المساوىء، لا يمكن أن تفهم طبيعتها ويدرك مدلولها إلا باستحضار المخاطب المعني بذلك أي المرابطين. فقد سمى الرسالة

(1381) عبد المجيد النجار ـ ابن تومرت. ص 247.

(1382) ابن خلدون ـ المقدمة. ص 279. أنظر: يوسف بن يحي الدمشقي. عقد الدرر في أخبار المهدي المنتظر ـ بيروت1982. وهو كتاب هام لأن فيه ذكراً للآثار المروية عن المهدي وأوصافه من منظور سني.

(1383) محمد رضا المظفر ـ عقائد الإمامية ـ بغداد. 1973. ص 72.

(1384) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب. ص 246.و 257.وعبد المجيد النجار ـ المهدي بن تومرت. ص 249.

التي تحدث فيها عن شروط الإمامة وعن العصمة « برسالة في بيان طوائف المبطلين »[1385] الذين اتهمهم بالعاد والفساد في الأرض والانحراف في الحكم... لذا وجبت، في رأيه، ضرورة جهاده.

ومما يؤكد لاشيعيـة الإمامة والعصمة، كما تحدث عنها ابن تومرت، أن ترتيبه للأئمة، كان ترتيباً لهم حسب تسلسلهم التاريخي فالخلفاء الراشدون أئمة معصومون اتسموا بكل سمات الإمامة وتحلوا بكل صفات العدالة وحسن السيرة. وهذا ما يحمل قارىء ابن تومرت على الاعتقاد أن استعماله للعصمة، لا يتعدى معناها السلبي اللغوي، أي المنع، أي أن الإمام يجب أن يكون ممنوعاً من كل ما هو سيء، وكافاً عن كل ما من شأنه أن لا يقيم العدل بين الناس ويصلح حـال الرعية[1386]

لقد امتزج الجانب السياسي في الحركة الموحدية، بالجانب الفكري العقائدي. وقد كانت ضرورات الجانب الأول وراء كل ما نسب إلى ابن تومرت من آراء، وظن أنها عناصر مترتبة عن الجانب الفكري العقائدي، وهذا غير صحيح، إن ضرورات مقاومة المرابطين جعلته يسلك أحياناً سبلاً، للإقناع بآرائه، ولترسيخ قوته، لا يعقل أن يكون لها سند في تفكيره. لذا فان العصمة والإمامة تدخل عند المهدي في ممارسته السياسية، وليس في اتجاهه الفكري النظري، الذي يستند الى أسس ابستملوجية، لا يمكن تصور جواز الكرامات والعصمة والمهدوية بمفهومها الشيعي الغنوصي، اعتماداً عليها.

لقد كانت ثورة ابن تومرت الفكرية ثورة في المنقول، اتسمت بالدعوة إلى الاجتهاد وبالرجوع إلى الكتاب والسنة والإجماع أو دليل من النص، وبذلك يتم إقصاء القياس الفقهي لأنه قياس ظني، يفترض وجود تساو بين المقيس والمقيس عليه، فينتهي به الأمر إلى زيادة شرع جديد. وإذا كان هذا مبرراً كافياً لحملة ابن تومرت على فقهاء المالكية فـإن موقف هؤلاء، السياسي الذي كان لهم من الدولة الموحدية في بداية انتفاضتها على المرابطين، كان له كذلك نصيب في حقده عليهم.

غير أن ما يلزم الاعتراف به مع ذلك، أن ابن تـومرت، وان اضطهد مالكيي عصره، فان موقفه من مذهب مالك، لم يكن موقف المخالف إلا في نقط معينة. فقد أصر على اعتبار عمل أهل المدينة حجة في الاستنباط، منتقداً مبطليه من الحنفية على الخصوص[1387]. كما اهتم بكتاب الموطـأ، واعتمـده في التـدريس لتلامـذتـه، فضلاً عـن أنـه وضـع مختصراً لـه سماه « محاذي الموطأ »[1388]. لذا فان ثورته ضد الفروع ونبذه للتقليد، لم تقده إلى رفض ما هو تأصيلي في مذهب مالك نفسه، كاستخراج الأحكام من الحديث، والاجتهاد في فهم النص قصد استقاء

(1385) نفس. ص 266.

(1386) عبد المجيد النجار ـ المهدي بن تومرت. ص 251 - 252.

(1387) ابن تومرت ـ أعز ما يطلب. ص 48وما بعدها.

(1388) ويوجد مخطوطة بالخزانة العامة بالرباط. رقم 840 ج.

الحكم منه. وهذا ما خول العديد من الباحثين الذهاب إلى أن الموحدين لم يكونوا مناهضين لمذهب مالك، بل كانوا في منهجهم موافقين لأصوله، إلا في القياس، وإنما كانوا مناهضين للفقهاء المالكية الذين جعلوا من المؤلفات في الفروع أصلاً استنبطوا منها أحكاماً دون الرجوع إلى الأصول الحقيقية[1389].

★

استعاد ابن تومرت الإشكالية النظرية التي حكمت الفكر الحزمي، إنما في شقها الأول، المتعلق بالشريعة والعقيدة. فقد انصب اهتمامه، بجانب تأسيس دولة جديدة، على بناء الشرع على القطع لا الظن، على اليقين وليس على التخمين وقياس الغائب على الشاهد، وذلك من خلال نفي العلة والتعليل في الشرعيات واثباتها في الطبيعيات حيث تتوفر التسوية.

وفي الوقت الذي كان فيه يحارب أصحاب التجسيم والتشبيه، ويقاوم الفقهاء أصحاب الفروع ومناصري القياس، ويناضل من أجل نبذ التقليد والرجوع إلى الأصول قصد بناء الشريعة على القطع، كانت الإشكالية النظرية التي حكمت الفكر الحزمي، تستعاد، في شقها الثاني، المتعلق بالمعقول، من طرف «أبي بكر الصائغ»، المعروف «بابن باجة»(475-533 هـ)،الذي عاش في عهد الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين، الذي كان أسيراً لفقهاء الفروع، متمسكاً بالتقليد، مما قوى شوكة الفقهاء الذين حظروا التأويل والرأي والاجتهاد، أما الفلسفة، فقد نظر إليها على أنها زندقة وكفر والحاد. وهذا ما جعل «ابن طفيل» يقول: «ان هذا الأمر [أي الفلسفة] أعدم من الكبريت الأحمر ولا سيما في هذا الصقع [أي الأندلس] الذي نحن فيه، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد، ومن ظفر بشيء منه، لم يكلم الناس إلا رمزاً»[1390]. عاش في هته البيئة، وتعرض للسجن، فقد اتهمه الأمير ابراهيم بن يوسف بن تاشفين بتهمة الزندقة لولا مساعي والد ابن رشد التي كللت بالنجاح، فأطلق سراحه[1391]، ليشمله من جديد عطف نفس الأمير.

لقد أقبل «ابن باجة» على دراسة فلسفة أرسطو، محققا بذلك أحد آمال المشروع الحزمي المتمثل في مناصرة المعقول، مناصرة علم وفلسفة أرسطو، مبلورا بذلك خطابا فلسفيا جديداً وناضجاً متحرراً من اشكالية التوفيق بين العقل والنقل ومن هاجس دمج الدين في الفلسفة. انه نفس الخطاب الذي بدأت براعمه في الظهور، وان كان ذلك في صيغة نفيية نقدية، مع ابن حزم، في نقده للفلاسفة (الكندي والرازي) وللمتكلمين عامة.

(1389) أنظر: ألفرد بل ـ الفرق الإسلامية بالشمال الافريقي. ص 276- 277. عبد الله علي علام ـ الدعوة الموحدية بالمغرب. القاهرة 1964. ص 304. عبد المجيد النجار ـ المهدي بن تومرت. ص 496.

(1390) ابن طفيل ـ حي بن يقظان ـ القاهرة. 1956 . ص 61-62.

(1391) المقري ـ نفح الطيب. ج 9 ص 234.

لقد اهتم بدراسة نصوص أرسطو خصوصا منها « السماع الطبيعي » و « الحيوان » و « الحس والمحسوس » و « ما بعد الطبيعة »... كما اهتم بالفارابي من حيث هو شارح لأرسطو، لا من حيث هو صاحب مشروع توفيقي أو صاحب حلم طوباوي خيالي سياسي. وقد فعل نفس الشيء مع أفلاطون الذي يرد ذكره بين الفينة والأخرى، لا كسلطة مرجعية، بل كآراء فقط. وإذا كنا لا نجد ذكراً لابن سينا، وهو أمر مليء بالدلالات، فان الغزالي، لم يسلم من الانتقاد، لاسيما في ادعائه للمعرفة اللدنية والصوفية [1392].

غير أن أهم جانب من انشغالات ابن باجة، كان هو اهتمامه بالعلم الأرسطي وبالنظام الكوني الكسمولوجي لدى المعلم الأول، وقد اتخذ ذلك صورة رجوع إليه مع قفز فوق بطلميوس. وهذه سمة عامة التقى فيها كل فلاسفة الأندلس، ألا وهي رفض الكسمولوجيا البطلميوسية. فإذا كان الرجوع الى « أرسطو »، في الفلسفة، علامة نبوغ، ودليلا على تقدم في النظرة، باعتبار أنه رجوع يرمي الى تخطي الشروح والوساطات بحثا عن الأصل نفسه، ومحاولة الاجتهاد، بمعنى « بذل الجهد » لفهمه فهما صحيحا مطابقا، فان الرجوع إلى الأصل في العلم، يعتبر أيضا علامة على التقدم، خصوصا إذا كان « التقدم » الذي عرفه العلم، تقدما معكوسا أو مقلوبا، تستغل فيه بعض الجوانب لدعم اللاعلم. وهذا بالفعل ما حدث بالنسبة للفلك والكسملوجيا، فقد استغلت المنظومة البطلميوسية لتأسيس الافلاطونية المحدثة والهرمسية ولدعم الفيض الميتافيزيقي ونظرية العقول. ورغم طابعها العلمي المنحدر من أرسطو، فان المنظومة البطلميوسية غلفت ببطانة ميتافيزيقة، فشكلت تراجعا عن أرسطو، لذا فان الرجوع إلى أرسطو، على صعيد الفلسفة، وحتى الكوسملوجيا والميتافيزيقا، كان يتطلب التخلص من الأساس « العلمي » للفلسفة اللاأرسطية، الفلسفة الفيضية الهرمسية وغيرها. وقد تدشنت هته الحركة، حركة الرجوع إلى أرسطو الفلكي، مع ابن باجة وابن طفيل وابن رشد والبطروجي (المتوفى سنة 601 هـ).

ونحن نؤكد هنا على أن الرجوع الى أرسطو، لم يكن نكوصا ولا تقهقرا الى « مرحلة سابقة على العلم »، لأننا نعلم أن النظرة السائدة حالياً إلى تاريخ العلم، تعتبر أن تاريخه يحكمه جدل التقدم، بينما الفلسفة، قد تكون غير ذات تاريخ، مما يقتضي تمييزا بين الرجوع الى الأصل في الفلسفة والذي يتضمن تقدما، والرجوع الى الأصل في العلم الذي يتضمن نكوصا. وهي نظرة صحيحة، الا أنها تنطبق أكثر على تاريخ العلم الحديث، أي بعد أن « انفصل » كلية عن تاريخه ما قبل العلمي وتخلى عن بطاناته الفلسفية والميتافيزيقية أما الأفكار « العلمية » القديمة، فقد لا تنطبق عليها، لأنها أفكار لا يمكن عزل مسارها عن محيطها العام، وعن وظائفها على صعيد الفلسفة والدين، فالنظرة الكلية التي تفرض المنهجية العلمية التزامها تقتضي عدم العزل ذلك.

لذا فعودة ابن باجة والبطروجي فيما بعد الى علم الفلك الأرسطي، كانت تخطيا لبطليموس

(1392) م. عابد الجابري. ـ نحن والتراث. ص 255.

وللشروح والوساطات، بحثا عن أرسطو ـ العلم، كانت اعداما لمنظومة بطلميوس من حيث هي المؤسسة علميا، للفيضية والهرمسية. اننا لا نريد أن نلغي الجانب الايجابي في الكسملوجية البطلميوسية، من حيث أن بطلميوس كان مصلحا للنظام الفلكي الأرسطي وناقدا له، كما حاول أن يتغلب على بعض تناقضاته ويعمل على تجاوزها، وهذا ما قاده الى نزع كل صورة واقعية عنه واحالته الى نظام فلكي رياضي اجرائي، ممهدا بذلك «لكوبرنيك». فقد كان أرسطو، آخر ممثل للمرحلة الهيلينية من الفكر اليوناني في العلم والفلسفة، سادت أفكاره قرابة عشرين قرنا من الزمن، دون أن يعني ذلك أنها لم تتعرض لتنقيحات واضافات وانتقادات، فبعد حملات الاسكندر المقدوني وانتشار الفكر الفلسفي اليوناني في المشرق خصوصا الاسكندرية، عرف العلم والفلسفة انتعاشا جديداً، كما أدخلت على الفكر الأرسطي اضافات وتعديلات وشروح جديدة، أهمها تلك التي وضعها بطلميوس (90-168 م). وقبل الانتقال الى الحديث عن مكانته داخل العلم الأرسطي، نشير الى أن من سمات المرحلة العلمية الهيلينية مع أرسطو انها مرحلة كيفية، تهتم بتقديم أوصاف للأشياء، وبابراز خصائصها الكيفية. بينما المرحلة الهيلينستية، في العلم، كانت أقل ارتباطا بالفلسفة وأقل رزوحاً تحت هاجش الوصف الكيفي[1193]. فقد أعطى فيها العلم أهمية كبرى للرياضة والتعبير العدد الكمي. فعلماء الفلك في المرحلة الهيلنستية والذين ظهر كبارهم، قرنين بعد وفاة أرسطو، أصبحوا يقيسون ويصفون النجوم ويولون عناية كبرى لضبط المواقيت والمواقع الفلكية، وهذه كلها لا نعثر عليها لدى أرسطو الذي كانت تهمه نسقية أفكاره وتماسكها الفلسفي وانسجام جانبها الفيزيائي مع جانبها الكوسملوجي.

هذا هو الوجه الايجابي لفلك بطلميوس، والمتمثل في محاولة ترميم واصلاح علم الفلك الأرسطي قصد التغلب على عدم الضبط الحسابي الذي يطبعه، وهي محاولة تمخض عنها الفصل والتمييز الضمني بين علم الفلك كأداة رياضية حسابية، وبين النظرة الفلسفية للكون أو الكسملوجيا. وهو تمييز شكل سابقة هامة مهدت الطريق، كما سبق الذكر، أمام العلماء الأوربيين في العصر الوسيط والعلماء العرب كي يدخلوا تنقيحات وتعديلات على الفلك الأرسطي، تمخضت مع «كوبرنيك» عن انقلاب لم يكن هو نفسه يتوقع مداه وقوته.

لكن الوجه السلبي تمثل في أن محاولات بطلميوس تلك تمت داخل سياق معين وضمن ملابسات ثقافية وفلسفية، سمتها الأساسية انحسار سلطان العقل، العقل الهيليني، وبداية انتشار الفلسفة والعلم الهيلنستيين المتسمين بالاقبال أكثر على الفيثاغورية والافلاطونية وبالرجوع إليهما

(1193) Voir-Th. Kuhn-La révolution copernicienne. P. 100. sq. B. Cohen - Les Origines de la physique moderne-Paris. 1962. P. 36.

جورج سارتون. العلم القديم والمدنية الحديثة. ترجمة عبد الحميد صبره. القاهرة. 1960. ص 96-97.

A. Koyré-La révolution astronomique-Hermann. 1960.

قصد احيائها من جديد : ومن خلالهمـا رد الاعتبار للتيارات الغنوصية والأفكار الدينية الشرقية القديمة. لقد أصلح بطلميوس، فلك أرسطو وكسملوجيته، داخل مناخ تميز بالميول اللاعقلانية الفيثاغورية، وبالردة الى فيثاغورس، الذي من أبرز سمات فلسفته وآرائه العلمية، الميل الى «الرياضوية»، والنظر الى الطبيعة على أنها مظاهر يوجد خلفها انسجام حسابي عددي، لا يمكن فهم أسرارها الا بالوقوف عليه. لكن فهم الاعداد وادراك أسرارها، يشكل جزءاً من عملية كاملة، تتسم بالارتداد الى النفس وتطهيرها. فثمة تناظر بين بناء الأعداد وبناء الكون وتكوين الانسان والطبيعة، مما يجعل معرفة هذه الأخيرة تتطلب معرفة النفس، ويجعل المعرفة عامة «ليست تلك التي تحصل بالاستقراء أو الاستدلال واستعمال الرموز والاشارات، بل المقصود هو المعرفة التي قوامها الانفصال عن كل شيء والتحرر من كل شيء، المعرفة التي هي عبارة عن رؤية مباشرة يتحد فيها الرائي والمرئي اتحادا تاما»[1394].

بجانب الايمان في قوة الأعداد السحرية، كان ثمة ايمان في قوى خفية، هي قوى التجاذب والتنافر وقوة النجوم والكواكب ـ الآلهة. فقد كتب بطلميوس مؤلفاته، التي لم يشتهر منها سوى «المجسطي» في الاسكندرية، بالهام من الفيثاغورية والافلاطونية المحدثة ومن التنجيم الكلداني والشرقي. وهذا ما جعل «الأرسطية» تعرف على يده تحولات تحريفية هامة. ذلك أن مفهوم تأثير عالم ما فوق القمر في عالم ما تحت القمر، الذي قال به أرسطو، والمبني أساساً على الطبائع من حيث هي أسباب طبيعية تترتب عنها مسببات طبيعية ضرورة، سيلقى اخراجا هرمسيا شرقيا جديدا يؤسس ما يسمى بالتنجيم الهرمسي القائم على الاعتقاد بأن النجوم قوة وأن في الكواكب آلهة هي مصدر كل ما يحدث في الكون. من هنا امكانية التنجيم والفلاحة التنجيمية الهرمسية والتي تنسب إلى العديد من علماء الاسكندرية ومن بينهم بطلميوس[1395].

ان هذا النوع من المزج الغنوصي بين العلم، علم أرسطو، والدين ممثلا في الفيثاغورية والعقائد الشرقية القديمة... كان وحده كافيا لأن يكون سببا يحمل فلاسفة الأندلس على رفع شعار الرجوع إلى أرسطو حتى في مجال العلم، إذ رغم الجانب الايجابي الذي كان للبطلميوسية، إذا نظر إليها من الزاوية العلمية الصرفة، فان المناخ الذي «أصلحت» فيه الأرسطية، كان مناخا هرمسيا غنوصيا وهذا ما انتهى بشحن أرسطو بمفاهيم فيضية.

يضاف إلى هذا، أن اعجاب بطلميوس بالرياضيات المنحدر من تقديس الأعداد كما ظهر مع الفيثاغورية، وتقوى مع الفيثاغورية الجديدة، التي عاش في ظلها، جعله يحيل الكسملوجية الأرسطية من تصوير واقعي للكون، إلى علم رياضي عددي اجرائي، من **فيزياء كونية**، الى علم

(1394) H. Ch. Puech. En quête de la Gnose. T. I. P. 28-33.
وأورده. د. محمد عباد الجابري ـ تكوين العقل العربي. ص 172.

(1395) ـ الجابري ـ تكوين العقل العربي. ص 175.

أعداد كوني. وقد ترتب عن ذلك أن انقطعت الصلة بينه وبين الوقائع، مما فتح الباب أمام الافتراضات الاجرائية التي لا يراعى في سوقها سوى جانبها الاجرائي الحسابي. لا جانبها الواقعي. كيف ذلك؟

انطلاقا من ايمانه بأن الأرض توجد وسط الكون، تصور أرسطو أن المدارات التي ترسمها الكواكب حولها، دائرية منتظمة **لا خلل فيها ولا تراجع.** وقد وقع اختياره على الدوائر التي شبه بها المدارات الفلكية، لأن الدائرة، في رأيه، أكمل الأشكال الهندسية. غير أن هذا «الاعتقاد الفلسفي». بدا فيما بعد غير كاف لتصوير الوقائع بدقة. فعلاوة على «التوقفات» و «التراجعات» Rétrogradations التي لاحظها الفلكيون في سلوك الاجرام، انتبهوا الى أن الكواكب لا تسير في دورانها حول الأرض، بسرعة ثابتة ومنتظمة.

وقد تصور بطلميوس، كمحاولة للتغلب على الصعوبات الحسابية المترتبة عن ذلك، أن الكواكب في دورتها، لا تقطع مدارها الدائري بصورة متواصلة ومتصلة، بل بكيفية لولبية حول محيط المركز، لأن **افتراض ذلك،** هو الكفيل بتفسير ما يسمى بالتراجعات التي يلاحظها الفلكيون. وقد أطلق على الدائرة الكبرى المحيطة بالمركز، والتي يقطعها الكوكب خلال دوراته اللولبية، **دائرة الاسناد،** أما الدوائر الصغرى اللولبية، فقد سماها **بأفلاك التدوير،** لذا يطلق على نظام بطلميوس نظام دوائر الاسناد وأفلاك التدوير. والمشكل هنا، هو أن الكوكب في دورانه، يكون أحيانا قريبا جدا من المركز، وأحيانا أخرى بعيدا عنه، كما يبدو أحياناً متوقفا وأحيانا أخرى متقهقرا ويسير في عكس اتجاه مداره. لذا فان افتراض بطلميوس لدوائر الاسناد وأفلاك التدوير، كان الغرض منه ضبط الحسابات وجعل الحركة الفلكية مطابقة لها. ولم يصرح بطلميوس أبدا، بأن تلك الدوائر، أو الأفلاك، توجد وجودا حقيقيا في السماء. وذاك أمر طبيعي فالنظام الفلكي لديه مجرد «نموذج» عددي حسابي، وليس وصفا حقيقيا.

هناك مسألة أخرى، تقوم على اعتبار أن مركز مدار الكواكب، لا يوجد في الوسط بالضبط، بل بعيدا عنه، وقد طبق بطلميوس هذا التصور في حساباته، مما أعطى لنظامه طابعا من التعقد والتشابك الى حد أن الكثير من العلماء شكوا في كون هذا النظام ذي الدوائر العديدة والمتشابكة، يعكس حقيقة ما يجري في السماء. فقد تهكم «ألفونس العاشر» ملك قشتالة الملقب «بالحكيم» (القرن الثالث عشر) وذلك لسعة اطلاعه وعلمه، على نظام بطلميوس متهما اياه بالتعقيد والغرابة. ونجد بالفعل أن الكثير من النقد والنفور الذي قوبل به، مبعثه نقص البساطة أو انعدامها. حقا، ليست البساطة هي معيار تقدم العلم، ولا علامة صدق المعارف العلمية بالضرورة، الا أنها تصبح شعارا واعدا بالتغيير والتقدم حينما يتعلق الأمر بالرغبة في هدم ركام «علم» أسس على الهرمسية وأسست عليه، وتعرض لتكييف جعل منه نظاما يرزح تحت نير فلسفات غنوصية كالفيثاغورية الجديدة والافلاطونية الممزوجة بها، يدير ظهره للواقع جريا وراء

خلق نماذج عددية وحسابية لا علاقة لها بالواقع. ان الابستملوجية الكيفية الوصفية، لهي الرد الحقيقي على الابستملوجية الكمية، ذات الأساس الغنوصي اللاعقلاني المقدس للعدد. فاعطاء بطلميوس للعلم الأرسطي، صبغة اجرائية عددية، هو ما لم يرضه ابن باجة وابن رشد والبطروجي فيما بعد. فقد كان اتجاه أرسطو الفلكي اتجاها كوسملوجيا، يهتم بماهية السماء والنجوم، واشكل وترتيب الأجرام ويريد تحديد العلة أو القوة التي تنتج معلولا معينا، أما بطلميوس، فقد حاول اصلاح نظرية أرسطو الفلكية بافراغها من مضمونها الواقعي والدفع بها في متاهات اللامعقول الهرمسي الفيثاغوري. وهذا ما يبرر عنف الرد الرشدي على بطلميوس، فقد اهتم فيلسوف قرطبة بمطالبة العالم المصري بأن يثبت أن منطلقاته الرياضية تصور الواقع بصورة مطابقة وملموسة وتعكس طبيعة الأجرام السماوية كما هي، متشبثا في ذلك بالانموذج العلمي الأرسطي. فارتباط ابن رشد بالميتافيزيقا الأرسطية، جعله يعتقد بأن العلم المقترن بها هو الآخر صحيح، انها معا مجن يمكن الاتقاء به من ضربات اللامعقول، فقد اشتغل النظام البطلميوسي الفلكي في دعم نظرية الفيض السينوية [1396]، كما وظف من طرف فلاسفة المشرق في التوفيق بين الدين والفلسفة.

وحتى نقف على أهمية حرص فلاسفة الأندلس على الرجوع الى العلم الأرسطي ـ الأصل خاليا من كل التشويهات والتحريفات، والتمسك بالكسملوجية الأرسطية الواقعية، نؤكد على أن النظام الفلكي الشهير الذي شيده « البطروجي » منتقدا به نظام بطلميوس استقطب اتباعا كثيرين في أوربا، وان الصراع بين أنصار بطلميوس ونظامه، وأنصار البطروجي ونظامه، أثر في ظهور كوبرنيك [1396]

في نفس الاطار، اطار الرجوع الى أرسطو، ناقش ابن باجة بعض المسائل الفلسفية كمسألة الاتصال، اتصال العقل الفعال بالعقل الهيولاني، نقاشا طريفا أثار اعجاب واهتمام ابن رشد نفسه، وما مصدر ذلك سوى ما أظهر عنه أبو بكر بن الصائغ من محاولة للسير في عكس التأويلات الاشراقية.

ففي احدى المشاكل التي تركها أرسطو معلقة، في كتاب « النفس »، وهي مشكلة « الاتصال »، حاول ابن باجة، وابن رشد كذلك فيما بعد، اقتراح حلول سمتها العامة نقد مسلك المتصوفة ونفي طريق الاتصال والاتحاد الصوفيين.

(1396) م. عابد الجابري ـ نحن والتراث. ص 144.

أنظر لمزيد من التفصيل: Histoire générale des sciences. pub. sous la direction de R. Taton T. I. La science antique et médiévale. Paris. 1966. P. 499 sq, 374.

ينظر للتأكد ـ ابن باجة ـ شروحات السماع الطبيعي ـ بيروت. 1978.

فقد أفرد رسالة، تدعى «رسالة الاتصال»[1397] أبدى فيها رأيا، وان كان يوهم القارىء أحيانا بأنه يتخذ فيه أفلاطون هو الآخر نظام اسناد يرجع إليه، إلا أن فيه تأكيد على أن طريق الانسان الى الاتصال هو العلم والمعرفة العقلية، ولا سبيل الى ذلك بدون العلم والعقل. ومما قد يقوي الوهم بافلاطونية ابن باجة في تناوله لمسألة الاتصال، أن ابن رشد في عرضه للمسألة، في تلخيصه لكتاب النفس، تحدث عن وجود مذهبين: مذهب ابن باجة كما هو موجود في رسالته في الاتصال، ثم مذهب تان، هو المذهب الذي يأخذ به ابن رشد.

وما دامت المسألة تركت معلقة من طرف أرسطو نفسه، فان الموقف الأسلم لتقييم رأي ابن باجة فيها هو قراءته في حد ذاته كرأي، وفي نفس الوقت، اتخاذ ابن رشد مرجعا في ذلك لأن هذا الأخير قرأ أرسطو بواسطة ابن باجة، في هته المسألة بالذات، وحتى في غيرها، مما يستلزم، لا البحث عن معنى المفاهيم الأساسية للخطاب الباجي، داخل الخطاب نفسه فقط، بل وأيضا قراءتها في ضوء الخطاب الرشدي، لوحدة الخطابين ووحدة أغراضهما وتوجهاتها[1398].

يؤكد ابن رشد في غير ما موضع واحد من مؤلفاته على التزامه نظرية في المعرفة ذات نزعة عقلانية، لكنها عقلانية غير حالمة، لا تفسح المجال لأحلام أنصار الغنوص، ولا لمزاعم الصوفية، انها عقلانية يتزاوج فيها العقل بالحس، مما ينزع صفة المفارقة المثالية على الكليات اذ «ليس العلم علماً للمعنى الكلي، ولكنه علم للجزئيات بنحو كي يفعله الذهن في الكليات عندما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المواد، فالكلي ليست طبيعته طبيعة الأشياء التي هو لها كلي»[1399].

واضح اذن، أن الكليات مجردات، وأن في المعرفة عنصران: حسي وعقلي، والصعود من الأول الى الثاني هو جوهر المعرفة، وهو صعود يوازيه الانتقال من الجزئيات الى الكليات. فأساس العلم استخلاص الصفة المشتركة بين الجزئيات وتجريدها منها، أما العلم بالأشخاص فهو حس أو خيال، بينما العلم بالكليات هو عقل، فلا علم الا بالكليات، لأنه ثابت، بينما علم الجزئيات والأشخاص والأحوال فهو متغير. «ولما كانت معقولات الأشياء هي حقائق الأشياء، وأن العقل ليس شيئاً أكثر من ادراك المعقولات، كان العقل منا هو المعقول بعينه من جهة ما هو معقول، ولم يكن هناك مغايرة بين العقل والمعقول الا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست في طبيعتها عقلاً، وانما تصير عقلاً بتجريد العقل صورها من المواد. ومن قبل هذا لم يكن العقل منا هو المعقول من جميع الجهات»[1400].

(1397) نشرت ضمن كتاب «تلخيص كتاب النفس» لابن رشد ـ نشر أحمد فؤاد الأهواني ـ القاهرة. 1950.

(1398) أنظر: م. عابد الجابري ـ نحن والتراث. ص 262.

(1399) ابن رشد ـ تهافت التهافت ـ نشر سليمان دنيا ـ القاهرة. 1968. ص 204.

(1400) نفس. ص. 526.

فالمعقولات تحصل بالحس، وحدوثها متوقف على التجربة والخبرة ثم الخيال، وبعد ذلك يمكن اقتناص الكلي وتجريده، ويترتب عن هذا أن للكليات أساساً حسياً، ولا توجد وجوداً خارجياً مفارقاً، وهذا ما يفسر لنا نقد ابن رشد للكليات المفارقة وانكاره لوجودها، ما دام الكلي ملزماً بالاستناد الى الجزئي، والمعقول لا بد وأن يستخلص ويجرد من المحسوس. لذا فإن الادعاء بأن للكليات وجوداً في الأذهان، ادعاء حقيقي، شريطة ألا يفهم منه أنها منقطعة الصلة تماماً بما هو في الأعيان، والا لكانت كاذبة (1401). **وعليه لا امكانية للحديث عن مثل مفارقة أو كليات مفارقة توجد خارج النفس، ما دامت المعرفة تبدأ بالمحسوس.** لا امكانية كذلك للحديث عن اتصال صوفي، يقوم على الحدس والذوق والالهام والوجدان، لأن طريق المعرفة الكاملة هو الانتقال من الجزئي الى الكلي ومن المحسوس الى المعقول.

وقد أظهر ابن رشد، في تناوله لهته المسألة، نوعاً من عدم الرضا والارتياح الى موقف ابن باجة، لما يشوبه من نفحة صوفية وافلاطونية، وربما كان ذلك «الالتباس» الذي أحس به ابن رشد، هو الدافع الذي جعله يؤلف شرحاً لرسالة ابن باجة في الاتصال، حسبما يرى بعض الباحثين (1402). ويتجلى عدم الارتياح ذلك، في تمييزه مذهبه هو (أي مذهب ابن رشد) عن مذهب ابن باجة الوارد في رسالته في الاتصال.

هذا، ويذهب ابن باجة الى وجود ثلاث مراتب:

1 ـ **مرتبة الجمهور:** يرتبط فيها المعقول بالصور الهيولانية، فلا يعلم الجمهور المعقول الا بتلك الصور وعنها ومنها ولها. وفي هذا الاطار، تدخل جميع الصنائع العملية (1403).

2 ـ **مرتبة المعرفة النظرية** وهي أعلى ما تصل اليه مرتبة الجمهور، لكن ثمة فارقاً وهو أن الجمهور ينظرون الى الصور الهيولانية أولاً والى المعقولات ثانياً، لأجل الصور الهيولانية. بينما النظار الطبيعيون، يتجهون، في طريق معاكس، الى المعقول أولاً، ثم الصور الهيولانية أو الموضوعات ثانياً، ولأجل المعقولات تشبيهاً، فلذلك ينظرون الى المعقول أولاً، ولكن مع المعقول، الصور الهيولانية، أي أننا ندرك المعقول، في هته المرتبة، من خلال المحسوس.

3 ـ **مرتبة السعداء:** أي الذين يرون الشيء بنفسه.

حال الجمهور، كأحوال من يعيشون في كهف ولا يرون الا الظلال، أما الشمس أو الضوء في ذاتيهما فلا يدركون منهما شيئاً. فهم يرون ألوان الأشياء منعكسة في فضاء المغارة. أما حال النظار، فكحال من خرج من الكهف الى فنائه فيلمح الضوء مجرداً عن الألوان، ويرى جميع الألوان على حقيقتها. بينما السعداء «يصيرون هم الشيء. فلو استحال البصر فصار ضوءاً لكان

(1401) نفس. ص. 205.

(1402) E.Renan-Averroes et l'Averroisme.-Paris. 1949.P.68.

(1403) ابن باجة ـ رسالة الاتصال. ص 112.

عند ذلك يتنزل منزلة السعداء »[1404].

ويوضح ابن رشد موقف ابن باجة، هذا بالقول بأن معقولات مرتبة الجمهور، معقولات عملية، وهي مرتبطة بالصور الخيالية الوهمية. وان معقولات مرتبة النظار، معقولات نظرية، كما هو الشأن في المفاهيم الرياضية، وهذه ناقصة لطبيعتها المزدوجة ذلك أن الانسان يدركها استناداً الى مشابهاتها الواقعية. وحتى المفاهيم الطبيعية من هذا الصنف، وهي بالمقارنة مع المفاهيم الرياضية أكثر التصاقاً بالأمور الشخصية، ومعقولاتها تستند الى خيالات أشخاصها. وعندما ينتقل صاحب العلم الطبيعي الى مرتقى آخر، ونظر في المعقولات التي ليست موجودة، وهي الصور المفارقة، عقل معقولات غير فاسدة، معقولات قائمة بذاتها[1405].

لماذا يتهم ابن رشد هذا الموقف بالنفحة الصوفية ويحاول تصحيحه؟ لا نرى سبباً لذلك، سوى أن ابن باجة، استعمل في عرضه لنظريته بعض المفاهيم المستقاة من الجهاز النظري الافلاطوني، وعلى الخصوص، مراتب المعرفة في علاقتها بمراتب الوجود، كما عرضها افلاطون في الكتاب السادس من محاورة «الجمهورية» وجعلها محور محاورته الشهيرة في العلم، المدعوة « ثييتيت » «Théétète» وهي مراتب استعادها أرسطو نفسه في حديثه عن أصناف العلوم وأقسام المعرفة الفلسفية في كتاب « ما بعد الطبيعة ». ولا نرى مبرراً لتحفظ ابن رشد لا سيما، وأننا أمام استشهاد بأفلاطون واستئناس به، لا أمام تبنٍّ مطلق لنسقه. وربما أمكننا القول إن ابن رشد أساء فهم مذهب ابن باجة، أو لم يفهم رأيه على حقيقته، أو توجس خيفة من الحضور الافلاطوني القوي والمكثف فيه. والواقع أن مرتبة السعداء، لا ينبغي أن تماثل بمرتبة الصوفية العارفين، لأن أساسها الفكر العقلي والتأمل النظري، لا الذوق والحدس، وربما سماها مرتبة السعداء، لأن الانسان فيها يبلغ مرتبة من المعرفة العقلية أو الحكمة النظرية التي يتشبه فيها الانسان قدر الامكان بالله.

أما عن المذهب الثاني الذي ارتضاه ابن رشد لنفسه، فيرى أن العقل النظري لما كان يجرد الصور من المحسوس، فإن الكليات أو الصور المفارقة، تكون نتيجة تجريد عقلي، وادراكها يعد منتهى الكمال الانساني، لأنها صور تدخل في اطار العالم الالهي.

فمسألة الاتصال، لا تتم الا في دائرة العقل، وليس في دائرة اللاعقل أو الكشف. ان الاتصال يبدأ بالمحسوس ليصل المعقول والى حصول المعقولات في عقلنا حصولاً أساسه التدرج في المعرفة والذي هو سبيل العلم.

ويتأكد لنا نهج ابن باجة نفس المسلك، في « تدبير المتوحد »، الذي ركز فيه على أن **طريق المتوحد الى تحقيق السعادة العقلية ليصبح « الهياً بسيطاً » هو العلوم النظرية أو علم الصور**

(1404) نفس. ص 114.

(1405) ابن رشد ـ تلخيص كتاب النفس لابن رشد. ص 91-93.

الروحانية. « فالمتوحد على الخصوص انما هو من نحا نحو العلوم النظرية ».[1406]. وما دام المتوحدون، أو من بامكانهم سلوك سبيل النظر والعلوم العقلية، قد نفقوا في ظل الدولة المرابطية التي علا فيها شأن الفقه والفقهاء المتمسكين بالتقليد والاتباع، وأصبحوا غرباء، فإن طريق الحق بالنسبةلهم، ليس هو تأسيس مدن فاضلة خيالية، بل اعتزال الناس جملة بحثاً عن صحة النفس، **أو تدبير العقل** وفي نفس الوقت **الاكثار من المتوحدين أمثاله** القادرين على الارتقاء الى مستوى العقل « الكلي » واستعمال النظر **قصد خلق المجتمع البديل أو المدينة الكاملة**.

ومما يبعد كل ميل صوفي أو غنوصي عن مفهوم ابن باجة للاتصال أو التوحد، انه يوظف مفاهيم نفسانية وأخلاقية وفلسفية مستمدة من المعلم الأول أهمها الحكمة النظرية من حيث إنها مستوى يرقى اليه الحكيم بعد أن يكون قد قطع أشواطاً بعيدة في التأمل النظري والعقلي، أصبح بعدها صافي الذهن نافذ البصيرة، وحتى يميزه موقفه ذلك عن المزاعم الصوفية، أبرز الفوارق بين مذهبه هو في التوحد، ومذهب أهل الذوق والكشف من المتصوفة كالغزالي، حيث يقول: « وقد وصل الينا كتاب الرجل المعروف بأبي حامد الغزالي وسماه « المنقذ » وصف فيه طرفاً من سيرته وذكر أنه شاهد عند اعتزاله أموراً الهية والتذ التذاذاً عظيماً (...) وهذه كلها ظنون وأشياء يقيمها مثالات الحق. وهذا الرجل بين أمره (...) انه غالط أو مغالط بخيالات الحق »[1407].

ان ما يشاهده الصوفية، قابل لأن يفسر علمياً، اعتماداً على آراء أرسطو في النفس والرؤى والأحلام، باعتبار أن هته نتيجة تشكيل المخيلة للآثار التي تتركها فينا الأشياء والأحداث التي تمر بنا أثناء اليقظة أو التي تلعب فيها دوراً ما، حالتنا النفسية والانفعالية. وإذا كان الفارابي، في اطار ميوله التوفيقية الدمجية، قد حاول تعميم ذلك التفسير « العلمي » المستمد من علم النفس الأرسطي، حتى على النبوة، واعتبارها تنتمي الى القوة المتخيلة، وأن هته الأخيرة إذا كانت في انسان ما قوية كاملة جداً، تقبل في يقظته عن العقل الفعال أو العقل العاشر، الجزئيات الحاضرة والمستقبلة، فيكون له نبوة بالأشياء الالهية. وذاك أكمل المراتب التي تنتهي اليها القوة المتخيلة »[1408]. فإن ابن باجة، حرصاً منه على فصل الدين عن الفلسفة، وعلى الحفاظ لظاهرة الوحي، على هويتها وعلى عدم قابليتها للتفسير العقلي، اعتبر النبوة من« المذاهب الالهية » التي لا تكون باختيار الانسان ولا ينالها بإرادته، بل الله يخص بها من يشاء من عباده. خلافاً للسعادة أو الحكمة العقلية النظرية التي تكون نتيجة جهد عقلي يرقى فيه الانسان الى مرتبة من الكمال العقلي، والخلقي بالطبع، هي العلم الاقصى، ونفس هذا الموقف تبناه ابن رشد.

(1406) ابن باجة ـ تدبير المتوحد ـ نشر ماجد فخري. ضمن رسائل ابن باجة الالهية. بيروت. 1968. ص 91.

(1407) ابن باجة ـ رسالة الوداع ـ رسائل ابن باجة الالهية. ص 121.

(1408) الفارابي ـ آراء أهل المدينة الفاضلة ـ نشر البير نادر. بيروت. 1959. و م. ع. الجابري ـ نحن والتراث. ص 277.

وهذا يعني أن مصادر المعرفة ثلاثة لا رابع لها: الحس والعقل والوحي، أما الكشف أو الذوق أو الالهام فلا مكان لها، لا مكان للعرفان في النسق الفلسفي الباجي[1409]. والقراءة المتمعنة «لحي بن يقظان» لابن طفيل، تؤكد أن هذا الأخير، لم يعط للاتصال أبعاداً صوفية الهامية، بل شحنه بمضامين عقلية، انها نفس المضامين التي نصادفها في رسائل ابن باجة، وكتابات ابن رشد.

★ ★ ★

في نفس الاطار، اطار تعميق جانب المعقول، ازدهـــرت الدراسات المنطقية بالأندلس ازد هاراً كبيراً، شبيه بذلك الذي كانت عليه أيام ابن حزم، وقد كان شعار الرجوع الى أرسطو فيها واتخاذه سلطة مرجعية، هو الهاجس المسيطر والمستبد.

وفي هذا الصدد، يطالعنا نص هام لم يوله الدارسون أهميته التي يستحقها، ألا وهو، «**تقويم الذهن**» لأبي الصلت أمية بن عبد العزيز بن أبي الصلت الداني» (460 - 529 هـ)[1410]، وقد كان معاصراً لابن باجة وابن تومرت.

والدارس لهذا الكتاب، تستوقفه الملاحظات التالية:

انه مختصر، لا كالمختصرات، فعلاوة على مراميه ومقاصده، التي يمكن تحديدها في ارادة تقديم صورة مركزة عن المنطق الأرسطي وعرض أبوابه عرضاً عربياً سليماً يحترم المبنى والمعنى، ويرفع قلق عبارة أرسطو، كما يتجاوز أساليب المترجمين الخشنة، كان أيضاً «اعادة كتابة جديدة» لنص الأورغانون.

وهي «اعادة كتابة» أملتها اعتبارات نظرية وفلسفية لا نستطيع سوى الجزم بأنها عقلانية الأرومة، رغم أننا لا نملك معلومات كافية عن باقي مؤلفاته الأخرى، خصوصاً وأنه كان موسوعي الثقافة الفلسفية. لكن الأسلوب الذي نهجته كتابته، كاف لأن يكشف عن ذلك، فقد جعل المؤلف، كتابه، خمسة فصول، الأول في المعاني الكلية الخمسة، وهو ما يوافق «إيساغوجي» أو المدخل لفورفوريوس. أما الثاني، ففي «الأجناس العشرة ولواحقها» أي ما يناسب كتاب المقولات. بينما الفصل الثالث، يهتم بالعبارة، والفصل الرابع بالقياس، أي ما يـوافـق كتـاب التحليلات الأولى، والفصل الأخير أي الخامس، يدرس البرهان أي ما يناسب كتاب التحليلات الثانية.

لا مكان اذن للجدل ومواضعه، ولا للسفسطة: فهل يعني ذلك أن «الداني» شأنه في ذلك شأن ابن حزم، لا يعترف لها بأية قيمة، وانه لا يقر الا بطريق أوحد لليقين، هو البرهان؟ نميل

(1409) أنظر: ابن باجة - نفس. ص 141. - ابن رشد - تهافت التهافت. ص 791-792.

(1410) ابن أبي الصلت الداني - كتاب تقويم الذهن - وقف على طبعه أنخيل غنثالث بلنثيا - مدريد. 1915.

الى الجواب بنعم، خصوصاً وأن هناك تأكيدات نصادفها بين الفينة والأخرى في كتابه، أهمها الجزم بأن «**الغرض الأشرف بالقوانين المنطقية حصول العلم البرهاني أي اليقين**»[1411]. وهذا ان دل على شيء، فأنما يدل على أننا، ومن جديد أمام محاولة تستهدف بناء المعرفة، على اليقين والقطع، لا الظن والتخمين. وهذا ما حدا بالداني الى تمييز الأساليب المنطقية البرهانية عن الأساليب الجدالية السفسطائية. ونعثر في هذا الصدد، في نهاية الكتاب على اشارة عابرة، ذات مدلول كبير، يؤكد فيها الداني على أن «**اليقين [يحصل] بطريق القياس» [المنطقي]» وأما ما عداها كطريق سقراطيس الجدلية وطريق أفلاطون القسمية، فدون ذلك**»[1412].

وهذا يدل على أن «حذف» «الجدل ومواضعه»، و«السفسطة ومغالطاتها» كأبواب من كتاب «تقويم الذهن»، لم يكن مصدره اعتبارات الايجاز والتلخيص، بل اعتبارات لها علاقة بتصور معين لليقين وسبله، وللغاية المقصود منها تعريب المنطق وتقريبه، ولو أن «الداعي»، لا ينتقد أرسطو أحياناً، كما فعل ابن حزم، فإنه يصر مع ذلك، على أن يبين من خلال عرضه، ما لا يوافق بنية اللغة العربية، ففي كتابه، تتكرر عبارة «**وهذا غير موجود في لساننا**» كلما تعلق الأمر بمفاهيم لا تصدق الا على اللغة اليونانية ولا تصدق على اللغة العربية.

ولم ينحصر هدف «الداعي» في عرض أرسطو بعبارة سهلة وخالية منَ التشويش، بل تعدى ذلك ليتحول الى ارادة عرضه خالياً من الشوائب والزوائد، **أي الرجوع الى أرسطو الأصل،** فهو كابن حزم، لا يتحدث الا عن الاشكال الأرسطية الثلاثة للقياس[1413] مهملا الشكل الرابع على أنه غير أرسطي.

لقد كان «الداني»، الى جانب اهتماماته الفلسفية والمنطقية ذا اهتمامات أدبية، ألف في الأدب وكتب الشعر، وله فيه ديوان مشهور[1414]. لذلك التقى في فكره المنقول بالمعقول، خلافاً لابن باجة الذي انشغل بالمعقول وحده دونما انشغال بنصرة المنقول. وهذا ما جعل بعض معاصريه يعتبرون مشروعه، مشروعاً يريد ادخال المعقول في المنقول أو ادخال ألفاظ أهل الفلسفة في صناعات المنقول وعلومه، معتقدين أن منطق أرسطو منافس دخيل يضايق منطق المنقول.

وكان من أبرز من قاد تلك الحملة، أحد علماء اللغة والفقه والفلسفة وهو ابن السيد البطليوسي ((444-521 هـ) الذي تجمع كل كتب التراجم أنه كان أحد الذين أنكروا ادخال المنطق في علم النحو في كتابه المعروف «بالمسائل»[1415]. وقد وردت في هذا الأخير، مناظرة

(1411) نفس. ص 7.

(1412) نفس. ص 52-53.

(1413) نفس. ص 14 و 20-29.

(1414) نشر باسم **ديوان الحكيم** ـ جمع وتحقيق وتقديم محمد المرزوقي. تونس. 1974.

(1415) أنظر: السيوطي - صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام. القاهرة. 1947. ص 200.
المقري - أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض. ج 3. ص 140-149. واسم الكتاب الكامل هو «كتاب المسائل

هامة جرت بينه وبين ابن باجة حول علاقة المنطق بالنحو، شبيهة بمناظرة السيرافي مع متى.

يقول ابن السيد في المناظرة: «جمعني مجلس مع رجل من أهل الأدب يعرف بأبي بكر بن الصائغ (...) وجعل يكثر من ذكر المحمول والموضوع ويورد الألفاظ المنطقية التي يستعملها أهل البرهان. فقلت له: أنت تريد أن تدخل صناعة المنطق في صناعة النحو تستعمل فيها مجازات ومتسامحات لا يستعملها أهل المنطق وقد قال أهل الفلسفة: يجب أن تحمل كل صناعة على القوانين المتعارفة بين أهلها، وكانوا يرون أن ادخال بعض الصناعات في بعض انما يكون من جهل المتكلم أو عن قصد منه للمخالطة واستراحة بالانتقال من صناعة الى أخرى اذا ضاقت عليه طرق الكلام»[(1416)].

وكما يبدو من هذا النص، تختلف هته المناظرة، عن مناظرة السيرافي، بكونها لا تتناول بالدرس مسألة التعارض بين المنطق والنحو من وجهة نظر عامة، بل تناقش مسألة جد خاصة ألا وهي نظام الجملة العربية ومدى قابليته لأن يخضع لمفهومي الموضوع والمحمول المنطقيين اللذين ينطبقان أكثر على القضية المنطقية، ومدى امكانية الاستعاضة عن لفظي «المبتدأ» و «الخبر» النحويين لمفهومي «الموضوع» و«المحمول» المنطقيين.

والنتيجة التي ينتهي اليها البطليوسي، هي أن صناعة المنطق قد تناسب صناعة النحو في الكثير من المسائل، وقد لا تناسبها أحيانا «وان لم يكن غرض الصناعتين واحدا»[(1417)].

ما أبعدنا اذن عن موقف السيرافي الذي انتهى الى أن «النحو منطق ولكنه مسلوخ من العربية والمنطق نحو ولكنه مفهوم باللغة» وان استعمال المنطق الأرسطي في اللغة العربية، وهو بمثابة «احداث لغة في لغة مقررة بين أهلها»، ذلك أن غرض البطليوسي هو اظهار حدود مناسبة المنطق للنحو، وحدود عدم مناسبته له. وهذا يعني أننا لسنا أمام رفض للمنطق، كما هو الشأن لدى السيرافي، بل أمام ضبط علاقته بالنحو ضبطا لا يتجاهل خصوصية كل منهما. خصوصا وأن سبب المناظرة بين ابن السيد وابن باجة، لم يكن أساسه الاحساس بصراع أو صدام بين النحو والمنطق، بل الرغبة في اظهار حدود التعامل بينهما والصيغ التي يظهر فيها تناسبهما حول بعض المسائل أو عدم تناسبهما. ففيما يخص «القضايا المنعكسة» أو القابلة للقلب، لاحظ ابن السيد أن صناعة النحو تقر بها هي الأخرى لاسيما وأن اللغة تجيز قلب المبتدأ خبرا (يكون مقدما) والخبر مبتدأ (يكون مؤخرا).

= والأجوبة في النحو» وله مخطوطان أحدهما بالقرويين بفاس رقم 80/356 جيم. والثاني بالاسكوريال رقم 77-1-1518

(1416) A.J.Elamrani. Jamal-Logique et Grammaire-Arabica.T.26. Fev. 1979. P. 78-80.
وقد أورد نص المناظرة كما ترجمها الى الفرنسية.

(1417) Ibid. P. 83.

نقول هذا ونحن واعون تمام الوعي بما قد يكون فيه من مجازفة وتعسف، غير أن ما يحملنا على التمسك به أن سياق المناظرة سياق فلسفي دافع فيه صاحبه عن مشروع فلسفي معين. فكتاب «المسائل» الذي وردت فيه المناظرة، انتصر فيه البطليوسي للفلسفة وللمعقول، وأبرز فيه عدم منافرتها للشريعة وموافقتها للوحي، كما بين فيه عدم اختلاف الدين والحكمة، لا في الموضوع فحسب، بل في الهدف والغاية، رغم تباين طرقها [1418].

وإذا كانت النظرة السائدة، والرأي الشائع، يعتبر البطليوسي عالما من علماء اللغة وفقيها، نظرا لنوعية تأليفاته، لا سيما «الاقتضاب في أدب الكتاب» و«الانصاف في مسائل الخلاف»، فإن التاريخ باحتفاظه لنا، الى جانب كتاب «المسائل»، بكتاب فلسفي آخر هام هو **«الحدائق في المطالب العالية الفلسفية العويصة»**، قد أزال تلك النظرة، وعدل ذلك الرأي [1419]. وهذا ما يؤكده معاصره وصديقه «الفتح بن خاقان» الذي يذهب إلى أن «له تحقق في العلوم الحديثة والقديمة، وتصرف في طرقها، ما خرج بمعرفتها عن مضمار شرع، ولا نكب عن أصل للسنة ولا فرع» [1420]. وحتى ندرك مغزى هذا الاطراء ومدلوله العميق، يجدر بنا التنبيه الى أن «الفتح ابن خاقان» و«ابن السيد البطليوسي»، كانا من ألد أعداء ابن باجة، ومن أكبر الحاقدين عليه، فقد أشاع أعداؤه وحساده انه كان «رمد عين الدين، وكمد نفوس المهتدين، اشتهر سخفا وجنونا، وهجر مفروضا ومسنونا فما يتشرع ولا يأخذ في غير الأضاليل... ناهيك من رجل ما أقر بباريه ومصوره ورفض كتاب الله العلي الحكيم وحكم للكواكب بالتدبير، واجترم على الله اللطيف الخبير، فهو يعتقد أن الزمان دور، وأن الانسان نبات ونور، حمامه تمامه، واختطافه قطافه» [1421].

هذا النص الذي نقله المقري، هو من كلام الفتح بن خاقان الاشبيلي المتوفى سنة 535 هـ، عرض فيه بابن باجة أشنع التعريض، اتهمه فيه بهجر الشريعة والسنن واتباع الضالين، وانكار الربوبية، والايمان بالتدبير والتنجيم، والقول بالدهر. ولسنا في حاجة الى الاشارة الى ما في هته التهم من مغالاة وتضخيم، وهو أمر لا يفهم إلا في اطار العنت الذي لقيه ابن باجة نظرا لا شتغاله بالفلسفة، والذي أدى الى اعتقاله بتهمة الزندقة، من طرف الأمير ابراهيم بن يوسف بن تاشفين المرابطي.

لذا فاطراء «ابن خاقان» لابن السيد، كان في الحقيقة دافعه الخفي، نفي التهمة عنه، التهمة

(1418) أنظر. M. Asin Palacios-Ibn al-Sid de Badajoz y su «Libro de los Cercos». In Obras escogidas. Vol. II y III. Madird. 1948. P. 497.

(1419) نفس. وقد قام «بلاثيوس» في هته الدراسة بترجمته الى الاسبانية مع مقدمة اضافية هامة. كما أن الكتاب كان قد نشر قبل ذلك بتحقيق زاهد الكوثري ـ القاهرة. 1946.

(1420) الفتح بن خاقان ـ قلائد العقيان ـ نشر العنابي. تونس. 1966. ص 221.

(1421) المقري: نفح الطيب. ج 9. ص 231.

التي أدين بها ابن باجة، وهي القول بالدهر وانكار الربوبية... فإلى أي حد يصح ذلك؟

يذهب « بلاثيوس » الى أن « كتاب الحدائق »، شكل المحاولة الأولى في الأندلس للتوفيق بين الشريعة والفلسفة اليونانية (1422). وإذا كان بـلاثيوس لم يبحث في أسلوب ابن السيد، في التوفيق، **فاننا نؤكد هنا على أنه أسلوب خاص، مخالف لذلك الذي عهدناه لدى الكندي والفارابي وابن سينا**، إلى حد يسمح لنا بالقول، بأنه **كان يفصل بين الحكمة والشريعة مؤكدا علو الوحي على ما يصل إليه العقل، فهذا الأخير في نظره محدود القدرة، يقف عاجزا أمام بعض الأمور التي تعلم بطريق الوحي وحده.**

وربما كان من بين مرامي « الفتح بن خاقان » في قولته الآنفة، التأكيد على أن ابن السيد في « توفيقه »، لم يعل الحكمة على الشريعة، ولم يعتبر هته الأخيرة، ظاهرا للعامة، يوجد خلفه باطن لا يدركه سوى الخاصة الراسخون في العلم، ذلك أن انشغال ابن باجة بعلوم الفلسفة أكثر من غيرها من العلوم الأخرى النقلية جعل معاصريه، ومن بينهم « الفتح » و « ابن السيد »، يعتقدون أنه يزري علوم الشريعة ويضعها في مرتبة أدنى، وقد عثروا على ضالتهم في مؤلفاته الزاخرة بالحديث عن الاتصال و...

ان دور العقل أو « النفس الفلسفية » كما يسميه، هو معرفة الحقيقة التي تنشدها الفلسفة ومعرفة أسباب الأشياء ويحللها. أما مهمة الوحي، في رأي ابن السيد، ودور « النفس النبوية » كما يسميها، فهي الاتصال بالعقل الفعال، وتلقي الوحي ووضع السنن والشرائع وملء ثغرات العقل باكمال نقائصه وما يعجز عن علمه ومعرفته (1423). وهذا يعني أن مرتبة النبي، أعلى من مرتبة الفيلسوف والحكيم. وابن السيد بذلك، **يخالف الفارابي وابن سينا في نظريتهما للنبوة. بل يصرح بأن هته الأخيرة الهام يصطفي الله أحد عباده ليلقيه فيه، وليس اكتسابا اراديا بالنظر والتفكير.**

لا يقف نقده للفارابي وابن سينا، عند هذا الحد، بل يتعداه ليشمل موقفهما من العلم الالهي، فهو يخالفهما في قولهما بأن الله لا يعلم غيره، أو انه يعلم غيره من الموجودات على نحو كلي لا جزئي، وهو في هذا الصدد، لا يحمل الفلاسفة القدامى تبعات هذا الرأي، بل يحمل الفلاسفة المسلمين مسؤولية تشويه هؤلاء، وسوء فهمهم لهم. ذلك أن المأثور عن القدامى، قولهم « ان الله لا يعلم الا نفسه »، لكن « جهل وسوء تأويل » المحدثين لكلام القدامى، هو الذي قادهم الى تعطيل الله من العلم بالجزئيات.

(1422) Asin Palacios-Ibn al-Sid. P. 497

ينظر أيضا: محمد يوسف موسى ـ بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط. القاهرة. 1968، ص 74 وما بعدها. حيث قدم تلخيصا مركزا لأهم أفكار كتاب « الحدائق ».

(1423) ابن السيد ـ كتاب الحدائق. ص 19، وص 16-20.

ويحاول البطليوسي من جهته، أن يقوم باجتهاد شخصي يشرح فيه القولة على نحو يثبت فيه أن مراد القدامى مخالف لمراد الفارابي وابن سينا. غير أن القول الفصل رغم كل ذلك، يبقى هو ما جاء في القرآن من تأكيد قاطع على أن الله عالم بكل شيء، فما أثر عن القدامى مطابق لما جاء به الوحي [1424].

يلاحظ قارىء كتاب «الحدائق» أيضا أن صاحبه، دافع فيه عن الفلسفة دفاعا مستميتا، لا فلسفة أرسطو فحسب، بل علوم كل الأوائل، لأنها حق والحق لا يضاد الحق ولا يعارضه. كما أراد تقريب هؤلاء القدامى والأوائل الى قلوب المسلمين، محملا تبعات ما يقال عنهم «للجهل وعدم فهم كلامهم»، أما عن سؤال من هم هؤلاء الأوائل المقدمون ورؤوس الحكمة؟ فيجيب البطليوسي بأنهم «أرسطو طاليس وافلاطون وسقراط وغيرهم من مشاهير الفلاسفة» [1425].

ونعتقد أن جوهر الخصومة بينه وبين ابن باجه، هو اختلافهما حول مسألة قدم العالم، فقد تمسك أبو بكر الصائغ بالمفهوم الأرسطي لقدم المادة، مما جعل «البطليوسي» و«الفتح بن خاقان»، يعتبر أن رأيه، في ذلك، يوافق الدهرية وينكر الوحدانية. ويتجلى لنا عدم رضى البطليوسي عن الموقف الباجي، في المسلك الذي اتخذه لاثبات حدوث العالم. ونستطيع القول بأنه نفس المسلك الحزمي الرامي الى البرهنة على أن للعالم أول وبداية [1426].

ومن بين الأدلة الشهيرة التي لجأ إليها البطليوسي، دليل حزمي شهير يقوم على القول بأن أصل الأعداد هو الواحد الذي ليس عددا، بل مبدأ، ولا يمكن الوصول الى وجود ثان إلا بعد وجود أول، ولا الى وجود ثالث إلا بعد وجود ثان، وهكذا. ولو لم يكن لأجزاء العالم أول، لم يكن ثان... ولو كان ذلك كذلك، فانه لا يكون ثمة عدد ولا معدود. فلا بد اذن من وجوب وجود أول بالضرورة.

وقد اتخذا هذا الدليل الحزمي، مع البطليوسي، الصورة التالية: مثل الله بالعدد الواحد الذي عنه تصدر باقي الأعداد من حيث هي معلولة له أما على نحو مباشر، كما هو الأمر في العدد الثاني، أو على نحو غير مباشر، ابتداء من العدد الثالث، باعتبار أن الأعداد بعد الثاني تصبح معلولة لسابقها ومعلولة لله بتوسط السابق [1427]. ومثلما أن الأعداد حصلت على وجودها من الواحد من غير حركة ولا زمان ولا مكان، كذلك حدوث الموجودات عن الله تم بغير حركة وبغير زمان. ومن غير أن يحتاج في إيجادها إلى شيء غيره. ولما لم يكن الواحد يتقدم الأعداد بالزمان، كذلك الخالق لا يوصف بأنه يتقدم مخلوقاته بالزمان، دون أن يعني ذلك أنها غير

(1424) نفس. ص 51-60.

(1425) نفس. ص 6.

(1426) الفصل. ج 1 / ص 160-176 و 18-19. و 16 و 24.

(1427) ابن السيد ـ كتاب الحدائق. ص 35.

محدثة عنه. وكما أن الواحد لا يتأثر بالكثرة الصادرة عنه، كذلك الله لا يطرأ عليه أي تغير نتيجة حدوث العالم(1428).

ونظرا لاستناد هذا الدليل الى العدد، يصر بعض الدارسين المستشرقين لأمثال «اسين بلاثيوس» على اعتباره دليلا افلاطونيا محدثا مطعما بالفيثاغورية، وبالتالي، على قراءة فلسفة البطليوسي قراءة أفلوطينية تستند الى مفهوم الصدور والفيض(1429).

والحقيقة أن الانسياق وراء المعنى السطحي والظاهر لبعض المفاهيم المستعملة من طرف ابن السيد البطليوسي، والاندفاع وراء تلمس أشباهها ونظائرها في الفكر اليوناني أو في جانب معين منه، هو الذي قاد البعض الى تأويل أدلة ابن السيد وبراهينه على الخلق وحدوث العالم تأويلاً فيضيا فيثاغوريا. بينما الموقف الأصح والأكثر معقولية هو قراءة المفاهيم البطليوسية من داخل النسق الفكري لصاحبها، والبحث عن مدلولها ومعناها داخل خطابه.

ان فلسفة تنتقد المذهب الفيضي، وتوجه كل طاقاتها لهدم مفاهيمه المركزية، كالنبوة وانكار علم الله، وتعمل جاهدة على ابراز عدم مشروعية المشاريع التوفيقية القائمة على دمج الدين في الفلسفة والجمع بين الحكمة والشريعة جمعا يفقدهما هويتهما، وتحمل الفارابي وابن سينا تبعات تحريف فلسفة الأوائل وفكر القدامى، لا يمكنها إلا أن تكون فلسفة جديدة، تندرج في مشروع فلسفي جديد، من سماته البارزة، فصل الدين عن الفلسفة.



انها نفس البداية الحزمية التي سيأتي ابن رشد ليعمق أكثر مضمونها في الجانبين معا: المنقول والمعقول ويبلغ بها أعلى مراحل النضج والاكتمال والغنى.

فلنعمل على ابراز معالم نفس الخط الحاضر بقوة في الخطاب الفلسفي بالمغرب والأندلس، واثبات انتظامه للخطاب الرشدي باعتبار هذا الأخير مثل نهاية البداية.

لقد أشرنا آنفا الى نقد ابن رشد لوجود الكليات المفارقة، وبينا أن أساس ذلك مرتبط أوثق ارتباط بتصوره للمعرفة ومصادرها ومسارها والذي هو مسار يطبعه الاتجاه من المحسوس الى المعقول ومن الجزئيات الى الكليات، على أساس التجريد، وهذا ما يفوت الفرصة على كل ادعاء أو زعم لموجودات في الأذهان لا أصل لها في الأعيان، هذا أيضا ما يجعل السعادة والحكمة، شيئين لا ينالها الانسان الا بطريق العقل، لا بطريق الالهام والكشف والذوق كما يدعي المتصوفة والباطنية. فللمعرفة مصدران أساسيان الحس والعقل من جهة والسمع من جهة أخرى. ولا طريق أو مصدر آخر غير هذين. لذا فان ما يدعيه الصوفية من اتحاد أو كشف أو حلول، محض ادعاء. «هذه الحال من الاتحاد هي التي ترومها الصوفية. وبين أنهم لم يصلوها قط إذ كان من

(1428) نفس. ص 36-37.

(1429) Asin Palacios-Ibn al-Sid de Badajoz. P. 498.

الضروري في وصلها معرفة العلوم النظرية... ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال الهي للانسان، فان الكمال الطبيعي إنما هو أن يحصل له في العلوم النظرية الملكات التي عددت في كتاب البرهان. ولذلك كانت القوتان فيهما مقولة باشتراك، أعني القوة على الكمال الطبيعي والالهي. فان القوة على الكمال الالهي الأخير ليس فيه شيء من معنى القوة الهيولانية ولا التعدد الشخصي. وهذا المعنى من وجود هذه القوة هو الذي ظن به المتقدمون أنه موجود للانسان من أول الأمر في وقت الولادة، ولذلك قالوا غمرتها الرطوبة، والفرق بين القوتين أن القوة الطبيعية إذا وجدت بالفعل، فقد وجد ما لم يكن موجودا بعد، وهذه القوة إذا وجدت بالفعل فانما الاستكمال هنالك في الاضافة وبهذه النسبة سمى العقل الفعال مستفادا»[1430].

هكذا، لا يتجاوز «الاتصال» دائرة العقل، ليلتحق بدائرة الكشف كما هو الشأن لدى المتصوفة والباطنية، ولا يخرج عن دائرة المعقول، ليدخل دائرة اللامعقول، بل يبقى مرتبطا بالمسار الطبيعي للمعرفة الانسانية، والمتدرج من الحس الى العقل ومن الجزئي الى الكلي. لذا لا امكان لطريق ثالث غير طريق الحس والعقل أو السمع والوحي. لا مكان لنظام معرفي ثالث غير المنقول والمعقول.

وإذا كان ابن رشد، قد انتقد، انطلاقا من ذلك، مختلف المشاريع التوفيقية الرامية الى دمج الفلسفة في الدين وهذا الأخير في الفلسفة، على أساس أن النبوة صورة من صور الحكمة، وأن الحكيم والنبي، يتلقيان نفس العطاء الالهي، انما أحدهما عن طريق العقل والمعرفة النظرية وبالاتصال بالعقل الفعال، وثانيهما عن طريق المخيلة، فلأنه كان واعيا بأن لتلك المشاريع نهاية حتمية تتمثل في التضحية بأصول الدين ومبادئه، أو بأصول الفلسفة ومبادئها، أو بهما معا. فحصر النبوة في مجرد التلقي السلبي عن طريق المخيلة، لما يصل إليه الفيلسوف عن طريق الجهد الايجابي النظري العقلي، فيه حط من قيمة النبوة، وجعلها في متناول أي كان. والموقف العقلاني الأصح والأسلم هو الحفاظ لكل من الدين والفلسفة على هويتها والنظر إلى قضايا الدين من داخل الدين نفسه وإلى قضايا الفلسفة من داخل الفلسفة: **أي الفصل بين الدين والفلسفة والفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة.**

فما يؤخذ عن طريق السمع، فطريقه هو السمع، وما يؤخذ عن طريق الحس والعقل، فطريقه هو الحس والعقل، ولا امكان لتنصيب معايير هذا، معايرا لذاك، ولا معايير ذاك معايرا لهذا.

ومعنى هذا أن لا طريق ثالث للمعرفة كذلك الذي يدعيه الصوفية والباطنية، معنى هذا أيضاً أن طريق المتكلمين القائم على قياس الغائب على الشاهد والاستدلال بهذا على ذاك، طريق باطل. معنى هذا كذلك، أن الطريق الذي سارت فيه الفلسفة في المشرق على الخصوص، والقائم على دمج الحكمة في الشريعة دمجا يشوههما معا ويحرف مرامي وأغراض كل منهما، لما يتيحه من

(1430) ـ ابن رشد ـ تلخيص كتاب النفس. ص 95.

فرصة ومناسبة لتسرب الغنوص اليها وتخفيه فيها، طريق فاسد. وهذا ما يتطلب كشف الغطاء وإماطة اللثام عن حقيقة الفلسفة السينوية والفارابية، لأنها فلسفتان لا تعكسان الفلسفة على حقيقتها، فلسفة أرسطو، بل تحرفانها وتخلطان فيما بينها وبين فلسفة أفلوطين أو الفلسفة الفيضية، بل ان ابن سينا لم يفهم، حسب ابن رشد، بعض مواضع فلسفة المعلم الأول حق الفهم، مما جعله ينسب له آراء ليست له ولا يمكن أن تكون له. وهذا ما يجعل نقد الغزالي للفلاسفة، والمركّز أساسا على آراء ابن سينا، نقدا ليس في محله، لأنه يحاسب الفلاسفة، كل الفلاسفة، وعلى الخصوص أرسطو، على آراء ليست لهم، بل هي ناتجة عن فهم ابن سينا لأرسطو. وهذا ما يتطلب نقد ابن سينا والغزالي نفسه، فهذا الأخير بقي قاصرا عن نقد الفلاسفة ودون مستوى ابراز «تهافتهم»، لأنه لم ينظر الى رأي أرسطو الا من خلال ابن سينا، بينما الأجدر هو الرجوع الى أرسطوّ نفسه ومحاولة فهمه دون وساطات[1431].

نقد طريق الصوفية ـ نقد أدلة المتكلمين ـ نقد شروح وتأويلات الفارابي وابن سينا ـ رفع شعار الرجوع إلى أرسطو ـ الأصل.

تلك هي المحاور العامة التي دار حولها الخطاب الرشدي.

لقد قلنا ما فيه الكفاية عن نقد ابن رشد للصوفية، فلنعمل الآن على إبراز مواقفه النقدية من أدلة المتكلمين ومناهجهم.

يتهم ابن رشد المنهج الكلامي بأنه منهج غير برهاني، إنه منهج لا يحترم ظاهر الشرع، ولا يأخذ السمع على ما هو عليه من حيث أن اتباعه، سبيل من سبل العلم والمعرفة، بل يقف عند حدود الجدل ولا يتعداه، ولا يرقى إلى مستوى اليقين. وكل ما جرد من «الصنائع البرهانية» عاد «أقاويل جدلية». و «الأقـاويل البرهانية، إنما تتميز من الأقاويل الغير برهانية، إذا اعتبرت بجنس الصناعة الذي فيه النظر، فما كان منها داخلاً في حد الجنس. أو الجنس داخلاً في حده، كان قولاً برهانياً. وما لم يظهر فيه ذلك، كان قولاً غير برهاني (...). وأعني بالحكمة: **النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان**»[1432]..

واضح إذن، أن المنهج الكلامي منهج جدلي، أي دون مستوى البرهان وفوق مستوى العامة الذين ليسوا من أهل التأويل. فهو لا يرضي هؤلاء ولا يرضي أولئك. وقد استهدف ابن رشد في نقده للمتكلمين، المذهب الأشعري بالخصوص، غير أن نقده ذلك شمل حتى المعتزلة الذين لم تكن كتبهم منتشرة في الأندلس. ومبعث ذلك الشمول، أن مناقشة ابن رشد للمتكلمين، لم تنحصر في مستوى الرأي أو الآراء والمواقف، بل لمست كذلك جانب الإشكالية، أي ما يسمح

(1431) أنظر: ابن رشد ـ تهافت التهافت. ص 410-411. و M. Allard-Le rationalisme d'Averroes d'après une Etude sur la Création. P. 21. Bulletin des Etudes Orientales. Damas. T. 14. 1952-1954.

(1432) ابن رشد ـ تهافت التهافت ص 623 - 625. والابراز من عندنا.

بالرأي نفسه، وما هو مشترك بين مذاهب تختلف وتتصارع فيما بينها دون أن تخرج عن ذات الأفق.

فعلم الكلام «علم» جدلي لا برهاني، يقوم على نصرة آراء سابقة يصادق على صحتها، كما أن منهجه الأساسي منهج جوهر الاستدلال فيه الانتقال من الشاهد إلى الغائب.

ففيما يخص دليلي المتكلمين على وجود الله، وهما دليل الحدوث ودليل الممكن والواجب، يرى ابن رشد، أن الأول منهما المستند إلى مفهوم الحدوث والقدم، دليل غير برهاني، لأن هذا المفهوم الأخير خاطيء، مأخوذ من الشاهد فقط. ذلك أنهم يفهمون من الحدوث «الحدوث من شيء وفي زمان وبعد العدم»[1433]، وهذا كما يقول ابن رشد، إن كان ينطبق على أشياء العالم، فهو لا ينطبق على العالم ككل: إن الحدوث المنسوب إلى أجزاء العالم قوامه التغير والتحول فهو مرتبط بالزمان أساساً، أما الحدوث المنسوب إلى العالم ككل، فهو نفسه الإحداث المنسوب إلى الله. والفعل الصادر عن الله ليس ينبغي ربطه بالزمان إطلاقاً، لأن «من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طرفيه يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمن محدد»[1434]. ولهذا السبب، يقول ابن رشد، سمى الفلاسفة العالم قديماً، تمييزاً له من الحدوث المنسوب إلى أجزاء العالم، والأولى في نظر فيلسوف قرطبة أن يوصف العالم ككل بكونه: **«دائم الحدوث»**.

ويلاحظ ابن رشد أن إصرار المتكلمين على قياس الإحداث المنسوب إلى الله على الحدوث الذي في الشاهد، جعلهم ينزلون الله إلى مرتبة الإنسان ويرفعون الإنسان إلى مرتبة الله، يقول: «ذلك أن المتكلمين إذا حقق قولهم وكشف أمرهم مع ما ينبغي أن يكشف ظهر أنهم إنما جعلوا الإله إنساناً أزلياً، وذلك أنهم يشبهون العالم بالمصنوعات التي تكون من إرادة الإنسان وعلمه وقدرته، فلما قيل لهم إنه يلزم أن يكون جسماً قالوا: إنه أزلي، وإن كل جسم محدث، فيلزم أن يضعوا إنساناً في غير مادة، فعالاً لجميع الموجودات، فصار هذا القول قولاً مثالياً شعرياً»[1435]. إلا أن مفهوم «الحدوث الدائم» لا يمكن أن يقبل به المتكلمون ما داموا يربطون الحدوث بالنهاية، وبتناهي الأجزاء التي لا تتجزأ والتي تتكون منها الأجسام، بينما الحدوث الدائم يقتضي الاستمرار واللانهاية وتسلسل الأحداث تسلسلاً لا متناهياً. وما يمنعهم من ذلك هو اعتقادهم أن علم الله لا يمكن أن يحيط إلا بما هو متناهي محدود، وذلك قياس له على علم الإنسان الذي لا يحيط إلا بما هو موجود منتهي.

الدليل الثاني المستند إلى مفهوم الممكن والواجب، هو الآخر غير برهاني، فمقدماته مقدمات

(1433) نفس. ص 272 و. م. ع. الجابري ـ نحن والتراث ص 314.

(1434) تهافت التهافت. ص 180. نحن والتراث ص 315.

(1435) نفس ص 644. نحن والتراث ص 315.

خطابية، تتنافى والعقل كما يناقضها الحس. فالمتكلمون يذهبون إلى أن الوجود ينقسم إلى ممكن وضروري، وأن الأول لما كان غير قائم بذاته، لزمه فاعل. وبما أن العالم ممكن، لزمه فاعل يكون واجب الوجود.

فأساس هذا الدليل الكلامي التفرقة بين الممكن والواجب، أو بين الجواز أو الإمكان وبين الضرورة. وقد استخدمه ابن سينا مع بعض التعديل. ذلك أنه قسم الوجود إلى ثلاثة أقسام: واجب بذاته أي الله، ممكن بذاته، أي أشياء العالم، وممكن بذاته واجب بغيره. وهو العالم ككل. وهذا يعني أن العالم حادث، من حيث إنه ممكن بذاته، وقديم، من حيث هو واجب بغيره أي بالله. « إن الأمر يتعلق إذن بإدخال قيمة ثالثة بين الممكن والواجب اللذين تحدث عنهما أرسطو والفارابي »[1436].

ويثور ابن حزم على مفهوم « الممكن بذاته الواجب بغيره » الذي عدل بواسطته ابن سينا دليل الممكن والواجب المستعمل من طرف المتكلمين، لأنه بالذات مفهوم لا يحترم قواعد المعقول ومبادىء التفكير الأساسية. ذلك أن الممكن لا يكون واجباً بأي حال من الأحوال. وإلا استحال اتفاق العقول، وجاز انقلاب الطبائع، فتأمل الطبيعة وحوادثها، يؤكد أن ثمة نظاماً محكماً وعلاقات ضرورية بين الأسباب والمسببات يمنع من أن يكون بالإمكان أن تكون طبيعة الشيء على غير ما هي عليه، ويحول دون الجواز وعدم الضرورة[1437]. فليس في الضرورة إمكان أو جواز و « ليس في الطبائع الضرورية إمكان أصلاً، سواء كانت ضرورية بذاتها أو بغيرها »[1438]. وابن رشد في هذا يسير في عكس اتجاه الأشاعرة الذين تصوروا العالم وأحداثه جائزة منكرين الترتيب والنظام والحكمة التي اقتضتها طبيعة الموجودات، ومصرين على أن كل موجود يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه. إن الحكمة هي أن تسير كل الأشياء حسب ما تقتضيه طبيعتها، ويمليه ارتباط بعضها ببعض ارتباطاً غائياً ومنظماً.

أما عن المقدمة القائلة في نفس الدليل بأن الممكن حادث وكأنه كذلك فله محدث، فإن ابن رشد يعتبرها كذلك غير يقينية وليست بديهية. فليس ثمة برهان يقيني وجازم لدى الأشاعرة على عدم إمكان قيام إرادة حادثة في موجود قديم، لاعتقادهم أن ما لا يخلو من الحوادث حادث[1439].

وعليه، فإن مصدر خطأ ابن سينا، اعتقاده أن واجب الوجود بغيره، ممكن الوجود من ذاته، وكونه ممكناً، يجعله يحتاج إلى واجب. وقد أشرنا إلى أن هذا الحشر لمفهوم « الممكن بذاته

(1436) م. عابد الجابري ـ نحن والتراث ص 318.

(1437) ابن رشد ـ مناهج الأدلة ص 144 - 146.

(1438) نفس ص 58. وتهافت التهافت ص 397.

(1439) نفس. ص 148.

الواجب بغيره »، حشر، لم يكن، حسب ابن رشد، ثمة أي داع اليه. لأن الواجب لا يمكن أن يكون فيه إمكان أصلاً. وليس هناك شيء ذو طبيعة متناقضة: ممكنة من جهة، وواجبة من جهة أخرى. « فالواجب ليس فيه إمكان أصلاً لأن الممكن نقيض الواجب »[1440]. والحد الأوسط، في المنطق، يؤيد ذلك، إذ « سبب علة الأشياء التي لا يمكن أن تكون بنوع آخر هو الحد الأوسط الذي يوجد في القياس الذي ينتجها وذلك أنه إن كان الحد الأوسط من طبيعة الممكن، كان ذلك الشيء من طبيعة الممكن. وإن كان من طبيعة الضروري، كان ذلك الشيء من طبيعة الضروري »[1441].

والملاحظ، أن ابن سينا، في تبنيه لمفهوم الممكن والواجب، وفي وضعه للعالم في مقولة الإمكان أو الجواز، مفترضاً إمكان كونه (أي العالم على غير ما هو عليه)، جارى الأشاعرة والمتكلمين في إنكارهم للطبائع[1442].

ويرى ابن رشد أن ابن سينا في تقسيمه للموجودات إلى ممكن الوجود وواجب الوجود، مجارياً في ذلك للأشاعرة والفارابي، واعتقاده أن الممكن هو ما له علة، والواجب ما ليس له علة، لا ينتبه إلى أن ذلك لا يقود إلى البرهنة على استحالة وجود علل لا نهاية لها، إذ يلزم عن وجودها غير متناهية، وجود موجودات لا علة لها، أي أنها من جنس واجب الوجود.

هكذا نلاحظ أن إفحام ابن رشد لدليل المتكلمين في الممكن والواجب والذي جاراهم فيه ابن سينا، يستند إلى إعلاء البرهان وسلوك طريقه في مناقشة أساليب المتكلمين الجدلية الطابع.

ومثلما رفض ابن رشد أدلة المتكلمين على وجود الله استناداً إلى مفهومي القدم والحدوث والإمكان والوجود، انتقد نظرية الفيض الفلسفية وهاجمها بعنف. وهي نظرية قال بها الفارابي وابن سينا كمحاولة لتفسير صدور الكثرة من الواحد، كما تبناها فلاسفة آخرون أمثال اخوان الصفا وغيرهم من المفكرين المتأثرين بالعقائد الهرمسية الباطنية الفيضية. والصورة التي اتخذتها نظرية الفيض لدى ابن سينا منحدرة من صورتها لدى الفارابي.

فقد اعتقد ابن سينا أن الأول لا يصدر عنه إلا واحد، وأن هذا الواحد الذي صدر عن الله، هو العقل الأول ثم النفس ثم جرم السماء.

فالعقل الأول ـ وهو أول ما صدر عن الله ـ له ثلاثة تعقلات: أولها أنه يعقل خالقه، والثاني أنه يعقل ذاته من حيث هي واجبة بالخالق، والثالث أنه يعقل ذاته من حيث كونها ممكنة لذاته. ويحصل من تعقله خالقه عقل هو أيضاً جوهر آخر، ومن تعقله ذاته واجبة بالأول، نفس، هي أيضاً جوهر روحاني كالعقل، إلا أنه أقل درجة منه، ويحصل من تعقله ذاته ممكنة، جوهر

(1440) ابن رشد ـ تهافت التهافت ص 603.

(1441) ابن رشد ـ تفسير ما بعد الطبيعة ـ نشر موريس بويج ـ بيروت 1938 - 1952 ج 2 ص 521 - 522.

(1442) E. Renan - Averroes et l'Averroisme. p. 101.

جسماني هو الفلك الأقصى[1443] وهكذا إلى أن نصل إلى العقل العاشر الذي يوجد منه عالم العناصر الأربعة أو العالم السفلي. وعن تلك العناصر، تحدث المعادن والنباتات والحيوانات والإنسان.

وقد وافق ابن رشد الغزالي في معظم انتقاداته لنظرية الفيض لدى الفارابي وابن سينا، منكراً في نفس الوقت أن يكون ما قالا به هو مذهب الفلاسفة القدامى، ومذهب أرسطو بالذات. إلا أنه لم يوافق الغزالي في ادغائه على الفارابي وابن سينا بأنهما يصوران الله كأنه ليس بفاعل، لأن فعله دائم، ولا يصدر عنه مع الإرادة وعلى سبيل الاختيار، بل كالمعلول من العلة[1444]. وليس في اللغة ولا في الشاهد، ما يدل على قصر الفعل على الفاعل، بعلم وإرادة، بل الفاعل بالطبع، لا يخل بفعله وليس كذلك فعل الفاعل بإرادة، فكان الفاعل الحقيقي هو الذي بالطبع، والفاعل المجاز هو الفاعل بالإرادة. ويؤكد ابن رشد، أن قياس الغائب على الشاهد، هو مصدر المشكل سواء بالنسبة للغزالي أو الفارابي وابن سينا. فالأول اعتقد أن الفاعل الحقيقي هو من يختار أفعاله ويريدها، انطلاقاً من الخبرة الإنسانية. لذا يؤكد ابن رشد، معلقاً على نقد الغزالي لنظرية الفيض، أن الفلاسفة لا يقولون أن الله ليس مريداً بإطلاق، بل ليس مريداً بالإرادة الانسانية. وهم اختاروا ذلك، لأن الفعل الدائم أدل عندهم على الفاعلية والجود، ولاعتبارات أخرى تلزم عن قول المتكلمين بفعل الله بعد أن لم يكن فاعلاً[1445].

أما الفارابي وابن سينا وغيرهم من فلاسفة الإسلام الذين قالوا بالفيض والصدور، فإنهم، انطلاقاً من قياس الغائب على الشاهد، «لما سلموا لخصومهم أن الفاعل الذي في الغائب، كالفاعل الذي في الشاهد وأن الفاعل الواحد لا يصدر عنه إلا فعل واحد، وكان الأول عند الجميع واحداً بسيطاً، عسر عليهم [تفسير] كيفية صدور الكثرة عنه «اضطروا إلى القول بالفيض، اعتقاداً أن ذلك هو السبيل الوحيد لتحاشي ما يترتب عن صدور الكثرة عن الواحد من كثرة في الواحد. وهذا غير صحيح، لأن الفاعل في الشاهد يصدر عنه فعل واحد، أما في الغائب، فإنه لا يشترك مع الفاعل الذي في الشاهد إلا في الاسم، فهو فاعل مطلق غير مقيد ولا يختص بمفعول دون غيره كما هو الشأن بالنسبة للفاعل في الشاهد[1446].

يضاف إلى ذلك أن قولهم بأن الفاعل لا يصدر عنه إلا واحد، يناقض قولهم أن الذي صدر عن الواحد الأول شيء فيه كثرة، لأنه يلزم أن يصدر عن الواحد واحد، إلا أن يقولوا أن

(1443) ابن سينا ـ رسالة في معرفة النفس الناطقة ـ ضمن: مجموعة رسائل لابن سينا ـ نشر د. أحمد فؤاد الأهواني. 1952 القاهرة. ص 189. والرسالة الرئيسية في هته المجموعة هي «أحوال النفس».

(1444) أنظر الغزالي ـ تهافت الفلاسفة ص 96.

(1445) ابن رشد ـ تهافت التهافت ص 106.

(1446) ابن رشد ـ تهافت التهافت ص 298.

الكثرة التي في المعلول الأول، كل واحد منها أول. بيد أن هذا لا بد أن يؤدي إلى القول بأن الأوائل كثيرة[1447].

بل، يصف ابن رشد هته الأقاويل بالخرافات «وهذه كلها خرافات، وأقاويل أضعف من أقاويل المتكلمين، وهي كلها أمور دخيلة في الفلسفة، ليست جارية على أصولهم، وكلها أقاويل ليست تبلغ مرتبة الاقناع الخطبي، فضلاً عن الجدلي»[1448].

والأصح في نظر ابن رشد، هو القول بأن المعلول الأول فيه كثرة ولا بد أن يكون من هذه الكثرة واحد، فوحدانيته اقتضت أن ترجع الكثرة إلى الواحد، وتلك الوحدانية التي صارت بها الكثرة واحداً، تعد معنى بسيطاً صدرت من واحد بسيط[1449].

والفعل المطلق الذي يصدر عن الفاعل الأول، يجعل الأشياء التي لا يصح وجودها إلا بارتباطها بعضها ببعض، كمثل ارتباط المادة والصورة، وارتباط أجزاء العالم بعضها ببعض، يجعلها مرتبطة، كما يجعل وجودها تابعاً لارتباطها. لذا، فإن واهب الرباط، هو واهب الوجود. وعليه، «واجب أن يكون هاهنا واحد قائم بذاته، وواجب أن يكون هذا الواحد، إنما يعطي واحداً بذاته. وهذه الوحدة تتنوع على جميع الموجودات بحسب طبائعها، ويحصل من تلك الوحدة المعطاة في موجود موجود، وجود ذلك الموجود، وتترقى كلها إلى الوحدة الأولى»[1450].

وهذا يعني أن العالم واحد، يجتمع فيه الوجود المحسوس بالوجود المعقول، إنه واحد صدر عن واحد، والواحد هو سبب الوحدة من جهة، وسبب الكثرة من جهة. «وإذا كان ذلك كذلـك، فبين أن هٰهنا موجوداً واحد تفيض منه قوة واحدة، بها توجد جميع الموجودات»[1451]. وهو يعتقد أن ثمة قوة روحانية سارية في جميع أجزاء العالم، تربط أجزاءه بعضها ببعض. إلا أنها ليست قوة تؤدي إلى أن يكون الله والطبيعة أو الخالق والمخلوق شيئاً واحداً، كما يزعم أصحاب وحدة الوجود. بل الأمر يتعلق بنظام إلهي يسري في الأشياء يجعل بعضها مترتباً عن الآخر، إنه نظام الأسباب والمسببات والعلل والمعلولات، الذي يحكم ظواهر الطبيعة. يقول «إن الموجودت تنقسم إلى متقابلات وإلى متناسبات، ولو جاز أن تفترق المتناسبات لجاز أن تجتمع المتقابلات، لكن لا تجتمع المتقابلات ولا تفترق المتناسبات. هذه حكمة الله في الموجودات وسنته في المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلاً. فبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلاً في الإنسان ووجودها هكذا في العقل الأزلي كان علة وجودها في الموجودات، ولذلك ليس من الجائز أن يخلق العقل على صفات مختلفة»[1452].

(1447) نفس. ص 400 - 401.

(1448) نفس. ص 402.

(1449) نفس. ص 402 وما بعدها.

(1450) نفس. ص 302 - 304.

(1451) نفس. ص 304.

(1452) ابن رشد ـ تهافت التهافت. ص 812.

لذا لا يعقل أن ينسجم القول بوحدة الوجود مع المذهب الرشدي الذي من أبرز سماته مناهضة المذهب الأشعري المنكر للسببية والطبائع. وعليه، فإن دفاعه (أي ابن رشد) عن ارتباط أجزاء العالم بعضها ببعض، وعن سريان النظام والترتيب داخلها، فيه محاولة لإثبات السببية والتأكيد عليها. لأن إنكار العلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات يعد إنكاراً للعلم والمعرفة. يقول ابن رشد: «لما كان علم الكلام يقصد به نصرة آراء قد اعتقد فيها أنها صحاح، عرض لأصحابه أن ينصروها بأي نوع من أنواع الأقاويل اتفق، سوفسطائية كانت، جاحدة للمبادىء الأول أو جدلية خطبية أو شعرية. وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها، مثل إنكارهم وجود الطبائع، والقوى ورفع الضروريات الموجودة في طبيعة الإنسان، وجعلها كلها من باب الممكن، وإنكار الأسباب المحسوسة الفاعلة، وإنكار الضرورة المعقولة بين الأسباب والمسببات»[1453].

وهذا لا يعني، أن الأشاعرة لا ينكرون السببية، بناء على ما أوقفتهم عليه الملاحظة، بل برغبة دعم آراء صدروا عنها دون برهان، وتصحيح أمور بنوا أولا على صحتها واصطلحوا هكذا، مع أنفسهم، عليها، دون سابق برهنة وإثبات[1454].

إنهم يتصورون أن لأفعال الموجودات كلها فاعلاً واحداً بلا واسطة، ولا وساطة، هو الله. ويترتب عن ذلك، إنكار أن يكون لموجود من الموجودات فعل خاص طبعه الله عليه، وبالتالي إنكار الطبائع والأنواع، والنظر إلى الوجود كشيء واحد لا فارق بين موجوداته وأنواعه. «وهذا كله جهل منهم بالشريعة ومكابرة بنطقهم الخارج دون الداخل»[1455].

وما يميز كل نوع من الأنواع الأخرى، هو اختلاف ذاته عنها، واختلاف أسبابه الذاتية، ومغايرة طبيعته لطبائعها. وهذا أمر بامكان أي شخص أن يقف عليه. فاختلاف الأسماء والحدود، مصدره اختلاف الأنواع، واختلاف هته، مصدره اختلاف الأفعال المختصة بكل نوع. «والشيء الذي يوجد في جنس ما مطلقاً، هو السبب في وجود ما يوجد فيه بحال ما. مثال ذلك أن النار التي يقال عليها حارة بإطلاق، هي السبب في وجود الحرارة في موجود موجود»[1456]. ولهذا لا يمكن أن يكون للضدين جنس واحد. ولا يمكن أن يكون أي شيء اتفق عن أي شيء اتفق، ولا أن يصير إلى أي شيء اتفق[1457].

نحن إذن، أمام إنكار مطلق للجواز، والإمكان والاتفاق العرضي، وإثبات مطلق لوجود الأسباب الضرورية، وتمسك بأن عمل العقل، إدراك نظام الأشياء وفهم ترتيبها وحكمتها، وكل

(1453) ابن رشد ـ تفسير ما بعد الطبيعة. ج 1. ص 43 - 44.

(1454) ابن رشد ـ تلخيص ما بعد الطبيعة ـ نشر عثمان أمين ـ ط. الثانية القاهرة. 1958. ص 85.

(1455) ابن رشد ـ تفسير ما بعد الطبيعة. ج 2/ ص 1135 - 1136.

(1456) ابن رشد ـ تلخيص ما بعد الطبيعة. ص 39.

(1457) ابن رشد ـ تلخيص الكون والفساد. حيدر آباد. 1947. ص 10 - 11.

ذلك لا يتم إلا من جهة الوقوف على أسبابها. «فإذا لم تكن للأشياء أسباب ضرورية تقتضي وجوده على الصفة التي بها هذا النوع موجود، فليس ها هنا معرفة يختص بها الحكيم الخالق دون غيره. كما أنه لو لم يكن ها هنا أسباب ضرورية في وجود الأمور المصنوعة، لم تكن هنالك صناعة أصلاً، ولا حكمة تنسب إلى الصانع دون من ليس بصانع. وأي حكمة كانت تكون في الإنسان لو كانت جميع أفعاله وأعماله يمكن أن تتأتى بأي عضو اتفق أو بغير عضو، حتى يكون الإبصار مثلاً يتأتى بالأذن كما يتأتى بالعين، والشم بالعين كما يتأتى بالأنف. وهذا كله إبطال للحكمة وإبطال للمعنى الذي سمى به نفسه حكيماً»[1458].

وعليه، فإن العالم أسباب ومسببات، اخترعها الله في الطبيعة، وهذا ما يمنع من القول بأن الله حال في الطبيعة وممتزج بظواهرها، وهو الزعم الذي يستند إليه دعاة وحدة الوجود، التي لا يقبل بها ابن رشد[1459].

ومن بين الأسباب التي دفعت الأشاعرة، ومن بينهم الغزالي، إلى إنكار السببية، الدفاع عن المعجزات وخرق العادات والطبائع. والملاحظ أن نقد ابن رشد للمعجزة، كما تصورها الأشاعرة، يقوم أولاً على التنبيه إلى أن معيار التمييز بين الخير والشر هو العقل، فالعدل معروف بنفسه أنه خير، والظلم معروف بنفسه أنه شر، وهذا بين من جهة المعقول. أما من جهة المسموع، فثمة آيات يصف الله نفسه فيها بالعدل وينفي عن نفسه الظلم، مثل ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾.

أما القول بأن معيار التمييز بينهما، هو الشرع، كما يدعي الأشاعرة، ففيه إنكار لوجود أشياء متمايزة ويؤدي إلى القول بأنه لا يكون ثمة شيء هو في نفسه خير، ولا شيء هو في نفس شر[1460]. فالاعتقاد بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات، تلزم حتماً بوجود أشياء هي خير وأخرى شر. غير أن طريقة الأشاعرة في نظره في إثبات النبوات والرسل والمعجزات، طريقة خطابية، غير مقنعة إلا بالنسبة للجمهور. ولا يصح اعتمادها كمنهج يقيني وبرهاني، لأنهم يعتقدون إثبات النبوات بواسطة المعجزة، بينما هته الأخيرة ليست سوى علامة على النبوة ولا تثبتها حتماً وبالضرورة. لأن النبوة أولى وأكثر برهانا. فلا يصح على سبيل المثال أن نصدق من ادعى الرسالة عن الملك إلا إذا علمنا أن تلك العلامة التي ظهرت عليه، هي علامة المرسل للملك.

ومعنى هذا أن النبوة هي المعيار على صدق النبي، وهي المعيار أيضاً على أن ظهور المعجزات على أيدي الأنبياء، علامة خاصة بهم. اما قبل أن تثبت لنا نبوة النبي، فلا يمكننا تصديق معجزاته. لأنه من ناحية الشرع، لم يثبت بعد أنه نبي، طالما وأنه لما يناد بعد بشريعة ما. ومن ناحية العقل، لا نستطيع الحكم بأن هته العلامة خاصة بالرسل إلا إذا أدركنا وجودها عدة مرات على أيدي الرسل وحدهم.

(1458) ابن رشد ـ مناهج الأدلة. ص 145.

(1459) م. ع. الجابري ـ نحن والتراث. ص 321.

(1460) ابن رشد ـ مناهج الأدلة. ص 233 وص 46.

ويعتقد ابن رشد أن المعجزة الحقيقية هي القرآن، ذلك أن الرسول لم يدع الناس إلى الإيمان به عن طريق القيام بالخوارق، لكنه خاطبهم كذلك بالكتاب المنزل عليه[1461]. «ولذلك يرى ابن رشد، أن التضحية بالسببية لترك المجال للمعجزة، عمل مجاني، ورخيص، خصوصاً وإنكار السببية يؤدي حتماً إلى إنكار السبب الأول، «لأن من جحد وجوب ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم»[1462].

ويرى ابن رشد، أن تصور الأشاعرة للنبوة والمعجزة، هو نتيجة لقياس الغائب على الشاهد، ذلك أنهم ذهبوا، إلى أنه إذا كان قد ثبت أن الله متكلم ومريد ومالك لعباده، وكان جائزاً على المريد المالك لأمر عباده، في الشاهد، أن يبعث رسولاً إلى عباده المملوكين، وجب أن يكون الأمر كذلك في الغائب. «وكان أيضاً يظهر في الشاهد أنه إذا قام رجل في حضرة الملك، فقال: أيها الناس إني رسول الملك إليكم، وظهرت عليه من علامات الملك أنه يجب أن يعترف بأن دعوى ذلك الرسول صحيحة. قالوا: وهذه العلامة هي ظهور المعجزة على يد الرسول»[1463].

فإذا كانت المعجزة لا تثبت النبوة، بل هي علامة عليها، فإن الخوارق لا تظهر إلا على يدي الأنبياء، **والسحر هو تخيل لا قلب عين**. والرسول «لم يدع أحداً من الناس، ولا أمة من الأمم إلى الإيمان برسالته، وبما جاء به بأن قدم على يدي دعواه خارقاً من خوارق الأفعال، مثل قلب عين من الأعيان إلى عين أخرى، وما ظهر على يديه، ﷺ، من الكرامات الخوارق فإنما ظهرت في أثناء أحواله، من غير أن يتحدى بها»[1464] «وإنما الذي دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز»[1465]. فالقرآن هو المعجز الحقيقي، أو المعجز الجواني، كما سماه، أما الخوارق التي يأتي بها النبي فهي معجزات برانية، وتناسب الجمهور فقط، خلافاً للقرآن الذي يناسب الجمهور والعلماء.

هكذا، يتبين لنا، تمسك ابن رشد بإقامة الشرائع على العقل، قصد حمايتها من اللامعقول بمختلف ألوانه، سواء كان مصدره الغنوص، أو الأساليب الجدلية الكلامية. وما دفاعه عن العلاقات الضروية بين الأسباب والمسببات، سوى دليل على ذلك. وهو دفاع، قاده إلى تصور الإنسان نفسه ناتج تشابك وتداخل علاقات سببية معقدة تحكم سلوكه وأفعاله، دون أن يعني ذلك نفياً وإلغاء للحرية. فالإنسان جزء من الطبيعة، لذا فهو محكوم بقوانينها وخاضع لترتيب نظامها ومقاديرها. لكنه قادر على التحرر من الضرورة من خلال فهمها بالعقل وإدراء أسبابها، فكلما زاد عقل الإنسان كلما اقترب من الحكمة النظرية، أي متشبهاً بالإله.

(1461) نفس. ص 213 - 214. و 208.

(1462) مناهج الأدلة. ص 145. ـ نحن والتراث. ص 323.

(1463) مناهج الأدلة. ص 208.

(1464) نفس. ص 213.

(1465) نفس. ص 214

ناقش ابن رشد أيضاً، في إطار نقده للمنهج الكلامي، مسألة العلم الإلهي وهل يشمل الجزئيات ام يقف عند الكليات؟ ويرى أن هذه المشكلة، كمثيلاتها من المشاكل التي تناولها المتكلمون، زائفة، أساسها الاستدلال بالشاهد على الغائب. فقد ذهب الأشاعرة إلى أن علم الله للحادث وقت حدوثه ووقت عدمه علم واحد. وهذا أمر يبدو منافياً للعقل، والسبب في ذلك أنهم يقيسون علم الله على علم الإنسان معتقدين أن العلم يجب أن يكون مترتباً على الأشياء المعلومة، مع أن علم الله شامل للأشياء وليس تابعاً لها، بينما علم الإنسان يتبع الأشياء ويتدرج بتدرجها. ونفس هته الملاحظة تنطبق على المعتزلة، الذين مخافة منهم أن يدخل العلم الالهي في الزمان، ويطرأ عليه الحدوث، سووه بالذات وقالوا علم الله هو ذاته، بينما فكرة الزمن تنطبق على العلم- الإنساني ولا تنطبق على العلم الإلهي. ولم يبتعد الحل الذي اقترحه الفلاسفة، الفارابي وابن سينا عما قال به المعتزلة. فقد ذهبا إلى ان علم الله كلي لا جزئي، أي انه يدرك نفسه، فيؤدي ذلك إلى نشأة الكائنات عنه بطريق الفيض، أو بأن الله يعلم الجزئيات بعلم كلي، اي عن طريق معرفة خطوطها العامة، دون ان يعلم شيئاً عن جزئياتها حادثة حادثة. ومصدر الإشكال لدى الفارابي وابن سينا انهما قاسا العلم الإلهي على العلم الإنساني، معتقدين أن علم الله بالجزئيات يوجب تغيراً في ذاته، وذلك قول فاسد، لأن «الشيء الذي أسبابه كثيرة، هو لعمري كثير، وأما الشيء الذي معلولاته كثيرة، فليس يلزم أن يكون كثيراً بالوجه الذي به المعلولات كثيرة»[1466].

إن العلم الإنساني تابع للمعلوم، لأن جوهره إدراك الأشياء على ما هي عليه ووصفها، هذا هو المستوى العامي المبتذل من العلم. لأن هناك مستوى آخر منه يكون فيه العلم **إدراكاً للنظام والترتيب الموجودين في الأشياء** وفهمها للعلاقات السببية الضرورية الرابطة بينها. «والنظام والترتيب اللذين في العالم تابعان، في نظر ابن رشد للنظام والترتيب اللذين في العقل الإلهي. أما النظام والترتيب اللذين في عقولنا فهما تابعان للنظام والترتيب اللذين في الطبيعة. وبما أن «كثيراً من النظام والترتيب، اللذين في الموجودات لا يدركه العقل الذي فينا «فإن علمنا يظل ناقصاً باستمرار، أما العلم الإلهي فهو تام «ليس يقال فيه إنه جزئي ولا كلي، إنه منبع جميع النظام الذي في العالم». ويضيف ابن رشد قائلاً: ولهذا قال الفلاسفة: إن العقل الالهي هو «جميع العقول، بل جميع الموجودات بوجه أشرف وأتم من جميعها»[1467].

ويؤكد ابن رشد، على أن من أنكر الأسباب، أنكر العقل، لأنه هو الذي يدلنا على أسباب الموجودات. إن العقل ليس شيئاً آخر أكثر من إدراك الموجودات بأسبابها. ومن ألغى الأسباب، ألغى العقل، ومن رفع المسببات أبطل العلم، إذ يلزم أن لا يكون ههنا شيء معلوم أصلاً بعلم

(1466) ابن رشد - تهافت التهافت. ص 545.

(1467) م.ع. الجابري - نحن والتراث. ص 321.

حقيقي، بل إن وجد علم فسيكون ظنياً، كما لا يكون ها هنا برهان ولاحد، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي تأتلف منها البراهين. ومن يذهب إلى عدم وجود أي علم ضروري، يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً. يضاف إلى كل ذلك أن صناعة المنطق تؤكد تأكيداً جازماً أن هناك أسباباً ومسببات وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها[1468]. والحكمة هي معرفة الأسباب.

وفي إطار تأكيد السببية والضرورة، يتم حل مشكل القضاء والقدر. فالله خلق لنا قوى نستطيع بها اكتساب أشياء «ولكن لما كان الاكتساب لتلك الأشياء لا يتم إلا بمواتاة الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، وزوال العوائق عنها، كانت الأفعال المنسوبة إلينا تتم بالأمرين جميعاً. وإذا كان ذلك كذلك، فالأفعال المنسوبة إلينا أيضاً يتم فعلها بإرادتنا وموافقة التي من خارج لها، وهي المعبر عنها بقدر الله. وهذه الأسباب التي سخرها الله لنا من خارج، ليست متممة للأفعال التي نروم فعلها، أو عائقة عنها فقط، بل هي السبب في أن نريد أحد المتقابلين»[1469]. فالإرادة الداخلية محدودة ومحكومة بالأسباب الخارجية وبالحتمية الكونية. باعتبار ظواهره وأحداثه تجري على نظام محدد وضروري طالما أن كل شيء في العالم محدد بأسبابه وبالضرورة الكلية التي تعكس تشابك الحتميات وتداخلها. وعليه «فالنظام المحدد في الأسباب الداخلة والخارجة، أعني التي لا تخل، هو القضاء والقدر الذي كتبه الله تعالى على عباده وهو اللوح المحفوظ، وعلم الله تعالى بهذه الأسباب وبما يلزم عنها هو العلة في وجود هذه الأسباب»[1470]. فالإرادة الفردية تجري على نظام محدد ومحكوم بالإرادة الخارجية، أو بتعبير أصح، بالضرورة الخارجية، وهذا ما يعطي للقضاء والقدر مدلولين جديدين يجعلان منهما ذلك الترتيب والنظام الذي تجري بحسبه الأشياء وتخضع له إرادة الإنسان نفسها. إنهما ترتيب ونظام أساسهما الضرورة السببية. أساسها العناية الإلهية المتجلية فيما ركبه الله في الأشياء من طبائع، وطبع عليه الأنواع من سلوك ثابت وأثر متكرر. وعليه، فإن الترتيب والنظام الجاريين في الأشياء ينعكسان في جانبين: «أحدهما ما ركب الله فيها من الطبائع والنفوس. والثاني من قبل ما أحاط بها من الموجودات من خارج. وأشهر هذه الحركات، هي حركات الأجرام السماوية. إذ يظهر أن الليل والنهار والشمس والقمر وسائر النجوم مسخرات لنا، وأنه لما كان النظام والترتيب الذي جعله الخالق في حركاتها، كان وجودنا ووجود ما ها هنا محفوظاً بها. حتى إنه لو توهم ارتفاع واحد منها أو توهم في غير موضعه أو على غير قدرة أو في غير السرعة التي جعلها الله فيه لبطلت الموجودات التي على وجه الأرض وذلك بحسب ما جعل الله في طباعها من ذلك، وجعل في طباع ما ها هنا أن تتأثر عن تلك»[1471].

(1468) ابن رشد ـ تهافت التهافت. ص 357 - 358.
(1469) ابن رشد ـ مناهج الأدلة. ص 225 - 226.
(1470) ابن رشد ـ مناهج الأدلة. ص 227.
(1471) نفس. ص 229.

في هذا الإطار، إطار العناية والترابط السببي الكوني، ينبغي النظر إلى مشكل الشر، فهذا الأخير لا يمثل أمراً شاذاً أو نشازاً، بل لوجوده حكمة، ولو لم تكن ثمة حكمة من وجود الرياح والعواصف والأمطار، لما خلقها الله، كما لا ينبغي النظر الى الأشياء معزولة عن وظائفها الكونية والكلية، فثمة ترتيب سببي عام، لا ينتزع منه شيء إلا واختل الباقي، لا نتصور جزءاً منه مرتفعاً، إلا وبطل الكل.

واضح هنا، أن ابن رشد، يستعيد في نقده لعلم الكلام ومدارسه، نفس الأسس التي استند إليها المنهج النقدي الحزمي، بحيث يمكننا الحديث عن وحدة المنظور والمنهج. بل ثمة وحدة في المواقف، وهي شبه كاملة. لكن ما يلزمنا التأكيد عليه مع ذلك، هو أن الأمر لا يقف عند حد الاستعادة، بل يتعداه إلى التجاوز، والتجاوز هنا، تجاوز للمحتوى والمضمون، لا للطموح والمنطلق والاتجاه. فقد انصب نقد ابن رشد على فلاسفة لم يهتم بهم ابن حزم، أو لم يدخلوا في دائرة اهتمامه لكونهم جاءوا متأخرين عنه، أو لكونه لم يطالعهم.

لقد اطلع ابن حزم على أفكار الفلاسفة اطلاعاً جيداً، يتجلى في مؤلفاته، وعلى الخصوص منها كتاب «الفصل»، حيث اتخذ من الفلسفة الأرسطية مستنداً في مناقشته وتناول لكثير من القضايا. وهذا ما ظهر لنا في رده على «الكندي» وعلى «الرازي الطبيب»، الفيلسوفين اللذين تتبع أفكارهما وآراءهما عن كثب وقرب، وخصص لنقدهما كتابين هامين. ومن المحتمل جداً أن يكون طالع الفارابي، ولكنه من المستبعد جداً أن يكون قد اطلع على شيء من كتب ابن سينا المعاصر له، لذا لم يواجه الغنوص في أجلى صوره وأكثرها «عقلانية» ونسقية، مثلما تقدمه فلسفة ابن سينا، لما يجابه قضايا الفكر الفلسفي الإسلامي في مراحل نضجها واختمارها مع ابن سينا ثم الغزالي. بينما جابهها ابن رشد، واضطر إلى تصحيحها ونقدها من خلال الرد عليهما وهدم ركائز مشروعيهما اللذين يمزجان الدين والفلسفة بالغنوص. وهذا ما سيجعل من شرح أرسطو وتقريبه، واتخاذه حصناً، مهمة مستعجلة. لقد اهتم ابن حزم، بجانب من تلك المهمة، فيما يخص المنطق حينما: كيفه كي يؤسس عليه المنقول، ويبنيه على القطع، أما الجانب الآخر والمتعلق بكتب أرسطو الطبيعية والميتافيزيقية المتضمنة لعناصر المعقول، فلم يحتل نفس الأولوية، دون أن يعني ذلك، غيابه من حيث هو منظومة إسناد، انطلاقاً منها انتقد ابن حزم خصومه المتكلمين والفلاسفة. لكنه احتل المكانة البارزة في اهتمامات ابن رشد.

يظهر ابن رشد إعجابه الكبير بأرسطو، مفضلاً إياه على جميع الفلاسفة السابقين له واللاحقين به. يقول في مدخل «تلخيص كتاب السماع الطبيعي لأرسطو» مبيناً عن مقاصده وأغراضه من الرجوع إلى أرسطو والاهتمام به: «إن قصدنا من هذا القول أن نعمد إلى كتب أرسطو، فنجرد منها الأقاويل العلمية التي يقتضيها مذهبه، أعني أوثقها، ونحذف ما فيها من مذاهب غيره من القدماء إذا كانت قليلة الإقناع وغير نافعة في معرفة مذهبه. وإنما اعتمدنا نقل هذا الرأي من

بين آراء القدماء إذ كان قد ظهر للجميع أنه أشد إقناعاً وأثبت حجة، وكان الذي حركنا إلى هذا أن كثيراً من الناس يتعاطون الرد على مذهب أرسطو من غير أن يقفوا على حقيقة مذهبه، فيكون ذلك سبباً لخفاء الوقوف على ما فيها من حق أو ضده. وقد كان أبو حامد [الغزالي] رام هذا المرام في كتابه المعروف بالمقاصد، لكنه لم يف بما رام من ذلك »[1472].

من البين اذن أننا أمام مشروع لا تنحصر مقاصده في شرح أرسطو وتلخيص كتبه لرفع قلق عبارته والتغلب على ما غمض منها أو التبس، بل كذلك الكشف عن انحرافات الفلاسفة كابن سينا والفارابي، والرد على تشويشات الغزالي، الذي لم يعرف الفلسفة من أصولها، أي بالرجوع إلى أرسطو، بل من خلال أقوال ابن سينا الذي حرف قضايا الفلسفة الأساسية، مازجاً طريقة المشائين بطريقة المتكلمين، من خلال تبني منهج هؤلاء المفضل، وهو قياس الغائب على الشاهد.

نحن أمام مشروع، من نواياه الأساسية، تنقية أرسطو مما علق به من شوائب وزوائد، ومما اختلط به من أفكار هجينة لا تمت بصلة إلى منظومته الفكرية. وهذا ما تطلب تجاوز آراء الشراح والمفسرين، وترك تفسيراتهم، هذا ما اقتضى أيضاً تعرية تشويهات ابن سينا لأرسطو وكشفها. يقول ابن رشد: « إن الأقاويل البرهانية، في كتب القدماء الذين كتبوا في هذه الأشياء، وبخاصة في كتب الحكيم الأولى، لا ما أثبته في ذلك ابن سينا وغيره ممن ينسب إلى الإسلام أن ألفى له شيء من ذلك. فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنية لأنها من مقدمات عامة لا خاصة، أي خارجة عن طبيعة المفحوص عنه »[1473].

رجع ابن رشد إلى الترجمات التي أنجزها بعض مشاهير المترجمين كحنين بن إسحق وإسحق بن حنين ويحيى بن عدي وأبو بشر متى، وقام بمقابلة بعضها ببعض، حتى يتسنى له اختيار أصح الأقوال فيها وينقي البعض الآخر مما علق به من الزوائد والإضافات الأفلوطونيـة[1474].

وتنقسم شروح ابن رشد حول أرسطو إلى ثلاثة أنواع: شروح كبرى وشروح وسطى وتلخيصات.

في النوع الأول يسوق ابن رشد فقرة من مؤلف أرسطو، ويشرع في توضيحها وتفسيرها واقفاً عند كل نقطة. كما يحتوي على استطرادات تنصب على آراء العديد من شراح أرسطو، الذين يناقش ابن رشد آراءهم، وينتهي بتأييدها أو معارضتها، وكل ذلك من أجل انتقاء الرأي الذي يراه يعكس بأمانة روح فلسفة المعلم الأول. لهذا فإن شروحه الكبرى على أرسطو، تعكس

(1472) ابن رشد ـ تلخيص كتاب السماع الطبيعي لأرسطو ـ حيدر أباد. 1947. ص 2.

(1473) تهافت التهافت ص 509.

(1474) ابن رشد ـ تفسير ما بعد الطبيعة. ج 1. ص 13 من مقدمة المحقق موريس بويج.

أفكاره ومذهبه [1475].

أما في النوع الثاني، فيسوق ابن رشد الكلمات الأولى فقط من فقرة أرسطو، ليدخل مباشرة في الشرح دون ايراد الباقي، ودون التمييز بين ما هو له وما هو لأرسطو. غير أن ما يطبع الشرح الأوسط، مع ذلك، هو تقيد ابن رشد بالنص وملاحقته له رغم كثرة الأمثلة التي يأتي بها من عنده.

وفي النوع الثالث، يلخص ابن رشد أرسطو، دون أن يعرض أفكاره بنصها، بل يتصرف في ذلك تصرفاً غايته تبليغ أفكار المعلم الأول وتقريبها، ولو اقتضى ذلك الاستعانة بما في الكتب الأخرى لتكميل الفكرة [1476]. هذا، والملاحظ على تلخيصات ابن رشد، أن الاهتمام فيها ينصب على ايراد الأقاويل البرهانية العلمية، أما الأقاويل الجدلية فلا يأبه بها. كما أن المجال فيها ينفسح للرد على الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا، خصوصاً وأن التلخيص يسمح له بذلك، حيث يتحلل من النص ويتحدث بصيغة المتكلم، فكأن الأمر يتعلق بتلخيص للمعنى وإعادة كتابة النص بعبارة جديدة، يبيح فيها ابن رشد لنفسه ايراد الشواهد والاستشهادات من عنده حتى يبلغ مقاصد أرسطو تبليغاً سهلاً وبسيطاً، ويسمح فيها لنفسه بمناقشة الفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا.

بإنجازه لهته الأنواع الثلاثة من الشروح، استجاب ابن رشد لأمنية يوسف بن عبد المؤمن بن علي، أمير الموحدين، في رفع قلق عبارة أرسطو وإزالة غموضه وتقريبه إلى أفهام عموم الناس. فالتلخيص، هو خلاصة موجزة بعبارة سهلة واضحة ومعربة، فهو موجه لعامة الناس. أما الشرح الأوسط فهو للمهتمين بالمسائل الفلسفية ولعامة المثقفين. أما الشرح الأكبر فهو موجه للمتخصصين.

استجاب كذلك لروح المشروع الثقافي الذي ناضل من أجله ابن حزم ثم ابن تومرت وابن باجة وابن طفيل، والمتمثل في **الرجوع إلى الأصول ورفض الوساطات والشروح والتأويلات**. يقول ابن رشد: «لا ينبغي أن نشوش دعاوى الفلاسفة كما يفعل الغزالي، فإن العالم بما هو عالم، إنما قصده طلب الحق، لا إيقاع الشكوك وتحيير العقول» [1477]. علينا أن نطلب الحق «في كتب القدماء، لا في كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم في العلم

(1475) Voir - Ch. Butterworth - La Valeur phylosophique des commentaires d'Averroes sur Aristote - In Multiple averroes. Paris. 1978. p. 117. sq

E. Bréhier - La philosophie du Moyen Age. Paris. 1949. p. 225.

ينظر كنموذج ـ تفسير ما بعد الطبيعة.

(1476) أنظر على سبيل المثال: ابن رشد ـ تلخيص السماع الطبيعي. حيدر آباد. 1947. ص 21.

ـ تلخيص كتاب النفس. ص 3 - 4 و 5 و 9.

(1477) ابن رشد ـ تهافت التهافت. ص 274.

الإلهي، حتى صار ظنياً »[1478].

رفض علم الكلام وانتقد إشكاليته لأن أصحابه، يحرفون العقائد ولا يحافظون لها على هويتها، فهم أهل جدل لا برهان، تبنوا آراء مسبقة. وحاولوا نصرتها، معتقدين أنهم بذلك سينصرون العقيدة وسيدافعون عنها. « فإنه لما كان هذا العلم، يقصد به نصرة آراء قد اعتقدوا فيها أنها صحاح، عوض لهم أن ينصروها بأي نوع من الأقاويل اتفق، سوفسطائية كانت، جاحدة للمبادىء الأول، أو جدلية، أو خطابية، أو شعرية، وصارت هذه الأقاويل عند من نشأ على سماعها من الأمور المعروفة بنفسها »[1479].

انتقد طريق المتصوفة ومزاعم الباطنية، لأنه طريق مناف للعقل، وليس نظرياً، أي مركباً من مقدمات تؤدي إلى نتائج« إن هذه الطريقة، وإن سلمنا وجودها، فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس. ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها بالناس عبثاً. والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار وتنبيه على طرق النظر. نعم لسنا ننكر أن تكون إماتة الشهوات شرطاً في صحة النظر، مثلما تكون الصحة شرطاً في ذلك، لا أن إماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها، وإن كانت شرطاً فيها، كما أن الصحة شرط في التعلم، وإن كانت ليست مفيدة له. ومن هذه الجهة دعا الشرع إلى هذه الطريقة، وحث عليها في جملتها حثاً، أعني على العمل، لا أنها كافية بنفسها كما ظن القوم، بل إن كانت نافعة في النظرية فعلى الوجه الذي قلنا »[1480]. يقول أيضاً: « وهذه الحال من الاتحاد هي التي ترومها الصوفية، وبين أنهم لم يصلوها قط، إذ كان من الضروري في وصولها معرفة العلوم النظرية... ولذلك كانت هذه الحال كأنها كمال إلهي للإنسان. فإن الكمال الطبيعي إنما هو أن يحصل له في العلوم النظرية الملكات التي عددت في كتاب البرهان »[1481].

لا مجال للاتصال إذن إلا بالعلم، وطريق هذا الأخير هو الحس والعقل والانتقال من المحسوس إلى المعقول. وما دامت الصوفية تدعي أن طريقها غير الحس وغير العقل، فإن ادعاءها ذلك باطل من الأساس.

فرفع شعار الأخذ بالظاهر، في مجال العقائد، كان الغرض منه طرح بديل لمنهج علم الكلام ولمسلك الصوفي، وكذلك محاولة لإقامة أصول الفقه على القطعيات بدل الظنيات. نعم، لقد أشرنا في خاتمة الباب الثاني من هذا البحث، إلى أن ابن رشد، ميز في الصفحات الأولى من كتاب « فصل المقال »، بين القياس العقلي اليقيني، أو قياس الفلاسفة، وبين القياس الفقهي الظني. وقلنا إنه تمييز « على الطريقة الحزمية » ينبىء عن إعجاب فيلسوف قرطبة، بفقيهها، وعن تنويه

(1478) نفس. ص 305.

(1479) ابن رشد ـ تفسير ما بعد الطبيعة. ج 1. ص 43 - 44.

(1480) ابن رشد ـ مناهج الأدلة في عقائد الملة. ص 149.

(1481) ابن رشد ـ تلخيص كتاب النفس لأرسطو. ص 95.

به وثناء على « طريقته الجيدة ». فهناك تفتح من طرف ابن رشد على الظاهرية، وهو تفتح لا يعقل تصوره لدى مالكي. وقد اتخذ صوراً متعددة، أبرزها، محاولة إقامة أصول الفقه على القطعيات بدل الظنيات، والنظر إلى قياس الفقيه على أنه « قياس ظني » و « لم يجز أن نترك شرعاً وجب العمل به، بظن لم نؤمر أن نوجب النسخ له ». وأن « العمل ما لم يجب بالظن، وإنما وجب بالأصل المقطوع به ».

أبرزنا أن الأمر يتعلق بسعي دؤوب نحو خلق جهاز فقهي متماسك الأجزاء ومرتكز على العقل، وأمام حرص على تلمس الموضوعية واليقين، يستشف منهما نية واضحة في تأسيس علم أصول الفقه على القطعيات والبرهان، وشغفاً بالتأسيس العقلي له.

وهذا ما يفسر ما نلحظه في كتاب « بداية المجتهد » من تزايد الاهتمام بالظاهرية وبالاجتهاد المطلق، ومن سعي نحو تفتح علمي أكثر، ونشدان للموضوعية. ففيما يتعلق بالقياس الشرعي، واللفظ الخاص يراد به العام، قلنا إن ابن رشد ميز بينهما تمييزاً مفاده أن الثاني من باب السمع، ويقوم على دلالة اللفظ. بينما الأول يكون على الخاص الذي أريد به الخاص فيلحق به غيره، أي المسكوت عنه يلحق بالمنطوق به من جهة الشبه الموجود بينهما لا من جهة دلالة اللفظ. ويعطي ابن رشد كامل الحق للظاهرية في منازعتها في القياس، أما دلالة اللفظ، فلا يمكنها، حسب رأيه، أن تنازع فيها لأنها نوع « من خطاب العرب ».

وتتجلى النفحة الظاهرية، في موقف ابن رشد من الإجماع، فهذا الاخير في رأيه « ليس أصلاً مستقلاً بذاته ». وإذا كان المعتاد من الفقهاء في إقامتهم حجية الإجماع سوق آيات وأحاديث، أي الاعتماد على النقل، فإن ابن رشد، يقيم دلائل عقلية على حجيته. فلو كان الإجماع لا يستند إلى نص لكان شرعاً زائداً. ويذهب إلى أنه إذا اعتمد الاجماع « وجوباً على نص أو على تأويل له ولم يكن قطعياً، نقل الحكم من غلبة الظن إلى القطع ». غير أنه في مقدمة كتاب « فصل المقال »، ألح على الطبيعة الظنية للإرجاع، منكراً القطع بكفر من خرقه، خلافاً لما هو متعارف، ذلك أن الإجماع لا يتقرر في النظريات بطريق يقيني، كما يمكن أن يتقرر في العمليات. « إنه ليس يمكن أن يتقرر الإجماع في مسألة ما في عصر ما، إلا بأن يكون ذلك العصر عندنا محصوراً، أو أن يكون جميع العلماء الموجودين في ذلك العصر معلومين عندنا، أعني معلوماً أشخاصهم، ومبلغ عددهم، وأن ينقل إلينا في المسألة مذهب كل واحد منهم قسها نقل تواتر، ويكون، مع هذا كله، قد صح عندنا أن العلماء الموجودين في ذلك الزمان متفقون على أنه ليس في الشرع ظاهر وباطن، وأن العلم بكل مسألة يجب أن لا يكتم عن أحد لأن الناس طريقهم واحد في علم الشريعة ».

هذا التعليل، لا يخلو من نفحة ظاهرية حزمية، وهي نفحة تتجلى بصورة أقوى في موقف ابن رشد من المالكية بخصوص إجماع أهل المدينة الذي اعتبره هؤلاء الأخيرون كنوع من الإجماع

العام، أو « من باب الإجماع ». و « ذلك لا وجه له، فإن إجماع البعض لا يحتج به، وكان متأخروهم يقولون إنه من باب نقل التواتر، ويحتجون في ذلك بالصاع وغيره مما نقله أهل المدينة خلفاً عن سلف، والعمل إنما هو فعل لا يفيد التواتر إلا أن يقترن بالقول، فإن التواتر طريقه الخبر لا العمل، وبأن جعل الأفعال تفيد التواتر، عسير، بل لعله ممنوع (...) وبالجملة، العمل، لا يشك أنه قرينة إذا اقترنت بالشيء المنقول إن وافقته أفادت به غلبة الظن، وإن خالفته، أفادت به ضعف ظن، فأما هل تبلغ هذه القرينة مبلغاً ترد بها أخبار الآحاد الثابتة، ففيه نظر، وعسى أنها تبلغ في بعض، ولا تبلغ في بعض لتفاضل الأشياء في شدة عموم البلوى بها »، فعمل أهل المدينة، في نظر ابن رشد، قرينة لترجيح بعض الأحاديث، لكنه يظل، رغم كل شيء، بعيداً تمام البعد عن أن يكون إجماعاً.

انتقد ابن رشد قياس الفقهاء، مميزاً بينه وبين قياس المناطقة والذي من سماته أنه عقلي ويقيني وقطعي، كما اعتبر الإجماع ليس أصلاً قائماً بذاته، ولا يتقرر في النظريات بطريق يقيني لعدم انحصار المجمعين، كما هاجم المالكية في قولها بأن عمل أهل المدينة نوع من الإجماع العام، وهذا ما أباح لنا القول بوجود نفحة ظاهرية في كتاب ابن رشد الفقهي « بداية المجتهد » وحتى في باقي كتبه الأخرى، ومن بينها « فصل المقال » الذي أشاد في خاتمته بالموحدين الذين ثاروا ضد التقليد « ورغبوا في الحق » (ص 38).

نحن اذن أمام مشروع ثقافي واحد، عبر عن نفسه في البداية مع ابن حزم، لكن صيغة تعبيره كانت خجولة، كبلتها الأوضاع والظروف السياسية للأندلس في عهد الفتنة وسقوط الخلافة، فمنعها من الإفصاح عن نفسها بحرية. لذا بقي المشروع مشروعاً، ينتظر من ينجزه، كما ينتظر ظروفاً مواتية يستطيع أن يستكمل نفسه فيها كمشروع، وهذا ما سوف يتم فيما بعد، وعلى مراحل، مع كل من ابن باجة وابن تومرت ثم ابن رشد.

هل حقق هذا المشروع، المناهض « للخرافات » والمؤسس للشرع على القطع والمناصر للمنقول بالمعقول، أغراضه؟

قد يكون من المجانبة للصواب الجواب بنعم. فقد استمرت المدرسة الباطنية التي أسسها « ابن مسرة »، في البقاء، بل تقوت، كما نعرف، واتخذت شكل حركة مذهبية ـ سياسية ـ اجتماعية مع « اسماعيل الرعيني » معاصر ابن حزم، والذي روج لأفكار « قرمطية » النفحة. وإذا كان جانبها السياسي والاجتماعي قد خفت بالتدريج، مع تطور الأحداث، لا سيما بعد مجيء المرابطين والموحدين، فإن الجانب الباطني العقائدي الصوفي، حافظ على نفسه، خصوصاً مع « ابن العريف » المتوفى سنة 536 هـ، ثم مع ابن عربي (560 - 638 هـ) وأخيراً مع « ابن سبعين » المتوفى سنة 669 هـ كأهم وجه من الوجوه المتأخرة المنتمية للتيار الفلسفي الباطني الأندلسي.

يتبين أيضاً من القراءة المتمعنة لكتاب « **التشوف إلى رجال التصوف** »[1482] لابن الزيات التادلي (المتوفى سنة 617 هـ)، أن التيار الصوفي، أو ما يسمى بحركة التصوف السني بالمغرب في القرن السادس الهجري وبعده، كان قوياً، اعتمد مؤلفات الغزالي وعلى الخصوص منها كتاب « الإحياء » الذي عثر فيه على ضالته. مما جعله امتداداً لنفس المد التصوفي، الذي عرفه المشرق في القرن السادس والسابع الهجريين والذي يستلهم مجمل أفكاره وعقائده من مؤلفات الغزالي، و « امتداداً لنفس التيار الذي كرسه السلاجقة، في المشرق، والذي أضفى عليه الغزالي كامل « المشروعية السنية » »[1483].

غير أن أثر الغزالي، لم يقف عند هذا الحد، بل تعداه وتجاوزه إلى خلق تيار كلامي يعادي الفلسفة والمعقول، على الطريقة الغزالية، وإذا ما حدث أن أعلن إعجابه بالمنطق وتمسكه به « كمعيار للعلم »، فإنه يعطيه وظائف جدالية جدلية، لا أكثر. **فابن طملوس** (أبو الحجاج يوسف بن محمد 576 - 620 هـ) الذي لا نعرف له سوى كتاب « **المدخل لصناعة المنطق** »[1484]، كان تلميذاً لابن رشد، لكن لا شيء من أفكاره ولا حتى من طريقته في تناول القضايا المنطقية، يثبت أنه كان رشدياً، فهو لم يورد اسم أستاذه ولو مرة واحدة في كتابه، كما أن حديثه عن خلاء الأندلس من كتب الفلسفة والمنطق، قد يوهم، أن صاحبنا، ألغى أستاذه من الحسبان أو اعتبر جهوده لاغية[1485]. بل الأدهى من هذا هو أنه يعتبر الازدهار النوعي الذي عرفته الدراسات المنطقية والفلسفيةفي الأندلس، مرجعه ما وفد إلى الأندلس من كتب المشارقة، خصوصاً كتب الغزالي التي يجلها ابن طملوس وينظر إليها على أنها موافقة لروح الشريعة. كما يعترف بأنه مدين في معارفه المنطقية إلى كتب الغزالي التي كان له شرف الاطلاع عليها والأخص « معيار العلم » و « محك النظر » و « المستصفى ». لذا كان كتابه، ليس اختصاراً ولا إيجازاً ولا شرحاً لكتب أرسطو المنطقية، ولا حتى مدخلاً لها، بل هو عرض للمنطق ولأبرز قضاياه ومسائله، كما تعرف عليها ابن طملوس ودرسها في كتب الغزالي والفارابي، ذلك أن صلته الأولى بالمنطق الأرسطي، كما يقر هو بنفسه في المقدمة، كانت هي كتب هذين الفيلسوفين[1486]. ويتأكد هذا من خلال تعريفه للمنطق ولأهميته داخل العلوم حيث عمد إلى نقل فصل كامل من كتاب « إحصاءالعلوم »، عقده الفارابي للمنطق[1487].

وهنا يتساءل المرء، لماذا فضل ابن طملوس استعمال الفارابي والغزالي في « توطئة » المنطق،

(1482) نعتمد هنا نشرة الأستاذ أحمد التوفيق. الرباط. 1984. أنظر خصوصاً ص 168 وغيرها.

(1483) م. ع. الجابري ـ تكوين العقل العربي. ص 325.

(1484) ابن طملوس ـ كتاب المدخل لصناعة المنطق ـ الجزء الأول ـ نشر أسين بلاثيوس. مدريد. 1916.

(1485) نفس. ص 8 وما بعدها. و ص 14.

(1486) M. Asin Palacios - La Logique de Ibn Tumlus. Revue Tunisienne. 1909. Tunis. p. 156.

(1487) أنظر: ابن طملوس. ص 15 - 30 ـ والفارابي ـ إحصاء العلوم. نشر عثمان أمين. القاهرة 1948. ص 53 - 74.

واعتماد شروحها بدلاً من اللجوء إلى تلك التي كان وضعها سالفوه الأندلسيون، وعلى الأخص ابن رشد؟ إن صمته عن هذا الأخير، كان بموازاة مع الجهر باعجابه بالغزالي وأفكاره، وهو لا يدع فرصة أو مناسبة تمر دون التنويه بمذهبه الكلامي الأشعري وبطول باعه في الدراسات الفلسفية، مؤكداً على أن علم الكلام يقوم مقام العلم الإلهي، والمسلمون تداولوه،وأكثروا التآليف فيه، وذلك شأنهم في سائر العلوم، إلا علم المنطق، أو بالأحرى «صناعة المنطق»، وإذا كان مع مفكري الإسلام، كامل الحق في رفض العلم الإلهي، فإنهم ليسوا على صواب في رفض صناعة المنطق التي هي أداة أو معيار للعلم.

إنه الإحساس والشعور، بضرورة اصطناع المنطق لتهذيب أساليب المتكلمين في التناول والعرض لقضايا علم الكلام، وهو نفس الاحساس والشعور الذي طبع طريقة المتأخرين في علم الكلام والتي دشنها الغزالي. وهذا ما يقوي فرضية نزعة ابن طملوس الغزالية. إذ الملاحظ أنه يمجد دولة الموحدين ويربط مديحه لها وللمهدي بن تومرت، بالمديح للغزالي الذي يوافق، في رأيه، مذهبه مذهبها. فهي قد نشأت لتثور على الجمود الذي طبع الدولة المرابطية، والذي كان من مظاهره حرق كتب الغزالي[1488]. يقول: «وجاء الله بالامام المهدي رضي الله عنه فبان به للناس ما كانوا قد تحيروا فيه وندب الناس إلى قراءة كتب الغزالي رحمه الله، وعرف من مذهبه أنه يوافقه، فأخذ الناس في قراءتها وأعجبوا بها وبما رأوا فيها من جودة النظام والترتيب الذي لم يروا مثله قط في تأليف ولم يبق في هذه الجهات من لم يغلب عليه حب كتب الغزالي إلا من غلب عليه إفراط الجمود من غلاة المقلدين فصارت قراءتها شرعاً وديناً بعد أن كانت كفراً وزندقة.»[1489].

ولقد سار على نفس النهج «أبو الحجاج يوسف بن محمد المكلاتي» (المتوفى سنة 626 هـ) في «كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول» الذي أكد فيه على أن الغرض من تأليفه، نقد العلم الإلهي و «الرد على أرسطو طاليس ومن تبعه من فلاسفة المشائين» خصوصاً الفارابي وابن سينا[1490]، ذلك أن «العلوم الدينية عليها ترتب السعادة الأبدية، والاهتمام بها حق مفروض والإعراض عنها باطل مرفوض»[1491].

ويبدو من منهج المكلاتي في تدوين مؤلفه، أنه التزم طريقة المتكلمين المتأخرين، فقد أرجع مختلف الأدلة والبراهين الكلامية إلى أقيسة منطقية ملتزماً الجانب الجدلي في القياس الأرسطي. كما انتقد مختلف الفروض التي تبناها المتكلمون الأشاعرة المتقدمون لاثبات حدوث العالم مثل

(1488) ابن طملوس. ص 12.

(1489) نفس.

(1490) المكلاتي - كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة علم الأصول. القاهرة. 1977. ص 3.

(1491) نفس. ص 3.

الجوهر الفرد والخلق المستمر وفناء الأعراض... ملحاً على أن الأصح في كل ذلك هو ما قال به « أبو حامد [الغزالي] من الأشعرية » (ص 117). بل يقتصر أحياناً في مناقشته للفارابي وابن سينا على ايراد فقرات كاملة من كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي، مثلما فعل في الرد عليهم في مسألة السببية. (المكلاتي. ص 233 وما بعدها).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن المكلاتي كان مقرباً من الموحدين، فقد توجه مرتين إلى الأندلس بصحبة يعقوب المنصور الموحدي المتوفى سنة 595 هـ. وإذا كان أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن والده، محباً للعلماء بما فيهم الفلاسفة والأطباء، وإذا كان هو نفسه تبحر في الفلسفة، كما يقول « المراكشي » صاحب « المعجب »، وانتدب ابن رشد لشرح كتب أرسطو، فإن أبا يوسف يعقوب المنصور كان أقل من أبيه احتراماً للعلماء، وأكثر اهتمامه كان بالقرآن والحديث والفقه، كما كان ميالاً إلى التبرك بالزهاد، وبدعواتهم والتفاؤل برؤيتهم ومقابلتهم [1492]، وقد يكون هذا الجانب لعب دوراً ما في الانتعاش الذي عرفته الأفكار الغزالية والذي كان بموازاة مع تقلص ظل الرشدية التي امتحنت من طرف يعقوب المنصور الموحدي نفسه الذي نكب ابن رشد وأصدر منشوراً شهيراً يحذر فيه الناس من « شرذمة » « ظاهرها موشح بكتاب الله، وباطنها مصرح بالاعراض عن الله... ومن عثر له على كتاب من كتبه، فجزاؤه النار التي بها يعذب أربابه.. » [1493].

إذا أضفنا إلى كل ذلك « تواجد » بعض العناصر الأشعرية في عقيدة المهدي بن تومرت، مؤسس دولة الموحدين، الدولة التي ارتكزت ايديلوجيتها الرسمية من بين ما ارتكزت إليه، إلى ذم التقليد ونبذ الجمود والدعوة إلى الاجتهاد، متهمة المرابطين بالوقوف عند التقليد ومحاربة الأفكار واضطهادها وحرق كتب العلماء، ومن بينها كتاب « الإحياء » للغزالي، إذا أضفنا ذلك، سهل علينا فهم الدوافع التي جعلت التيار الأشعري الغزالي ممثلاً هنا في « ابن طملوس » و « المكلاتي »، يشيد بعقيدة المهدي بن تومرت، ويعتبرها هي نفسها عقيدة الغزالي.

فعلاوة إذن، على التيار الباطني الاسماعيلي الصوفي الذي بقي يعمل في الظل إلى أن سنحت له فرصة الظهور ليتقوى من جديد مع الزهاد والمتصوفة أمثال ابن عربي وابن العريف وابن سبعين... تقوى التيار الكلامي المنتسب إلى الغزالي الذي لعبت كتبه دوراً هاماً في اضفاء المشروعية الدينية على التصوف. ونرى أنه من بين الأسباب التي قوت ذلك التيار وجعلته ينتعش في ظل كبار أمراء الموحدين أنفسهم، وجنباً إلى جنب مع التيار البرهاني الرشدي، أن مذهب ابن تومرت، المذهب الرسمي لدولة الموحدين، كان يسمح بذلك، أو بعبارة أفضل، كان قابلاً

(1492) أحمد بابا التنبكتي ـ نيل الابتهاج بتطريز الديباج. بهامش الديباج لابن فرحون. القاهرة. 1351 هـ. ص 227.

(1493) أنظر نص المنشور في:
محمد عبد الله عنان ـ عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس. ـ القسم الثاني. ط 1. القاهرة. 1964. ص 226 - 227.

لأن يقرأ أحياناً قراءة أشعرية، نظراً لانتقائيته في بعض النواحي والجوانب فابن خلدون نفسه، على جلالة قدره، اعتقد أن مذهب ابن تومرت أساسه « القول بالتأويل والأخذ بمذهب الأشعرية » (كتاب العبر 1 / ص 466 ـ بيروت. 1959)، وقبله بأكثر من قرن، مال شارح « أعز ما يطلب »، وهو مجهول، إلى قراءة هذا الكتاب قراءة شعرية، كما مال غيره من المؤرخين معاصري الدولة الموحدية في نشأتها ومرحلة بدايتها إلى ذلك[1494]. فثمة عامل داخلي لصيق بالمذهب التومرتي، كان له **بعض النصيب** في تجرؤ مفكرين يعلنون انتماءهم إلى الغزالية، في جانبها الكلامي الأشعري المتأخر، على اعتبار أنفسهم استمراراً لعقيدة ابن تومرت، وعلى مقاومة المعقول باسمها مستعملين في ذلك نفس الحجج الواردة في كتاب « تهافت الفلاسفة ».

بناء الشرع على القطع، ودعم المنقول بالمعقول:

كانت هي الإشكالية، التي منحت المشروع الثقافي النظري لابن حزم، ذي المطامح الفلسفية، أسسه المنهجية، لكنها اشكالية بدورها، أفرزتها الحاجة التاريخية والحضارية والسياسية: حاجة الدولة الأموية في الأندلس إلى معارضة خصمها التاريخي: الدولة الفاطمية وعقيدتها الإسماعيلية الغنوصية، وشق طريق مخالف لذلك الذي سارت فيه الدولة العباسية بايديلوجيتها التوفيقية المرتبكة والمترددة. كانت الدولة الأموية، حريصة على مقاومة الباطنية لأنهم يشكلون خطراً سياسياً، بجانب خطرهم العقائدي، فقد عرفت الأندلس، انتشارهم في صورة مذهب اسماعيلي فيضي، هو مذهب ابن مسرة وتلميذه الرعيني اللذين دوخا الدولة الأموية التي كان ابن حزم أحد أنصارها بالسيف والقلم. وفي العهد المرابطي والموحدي، سيتخذ الصراع مع الباطنية، صورة صراع من أجل الهيمنة وبسط النفوذ، دخل فيه الفاطميون الذين لم يستسيغوا ظهور دولتين عظيمتين على مقربة منها، هما دولتا المرابطين ثم دولة الموحدين[1495]. وإذا كانت الدولة المرابطية، قد آثرت التحصن بالدين المذهب ضد الغنوص الفاطمي، فإن الدولة الموحدية، آثرت أن تضيف إلى ذلك أرسطو والعقل، كمجن يحميها ويقيها من سهام الفاطميين وغيرهم، آثرت الاحتماء، إلى جانب المنقول، بالمعقول وبفلسفة أرسطو وعلوم الأوائل.

(1494) يميل الكثير من الدارسين المعاصرين إلى الجزم بانتقائية عقيدة ابن تومرت وباستنادها أساساً إلى الاشعرية. أنظر: Abdallah Laroui - L'histoire du Maghreb. Essai de Synthèse. Paris. 1970. P. 163.

(1495) حسب ما يرويه البيدق في ـ المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب. ص30 - 32. الرباط. 1971. أن الاستيلاء على مصر والقضاء على الدعوة الفاطمية فيها، كان أملا يراود الموحدين منذ بداية دولتهم. وقد أسس ابن تومرت لهذه الغاية جماعات سرية بالبلاد المصرية لاستقطاب الأنصار ونشر الدعوة بالمشرق. كما أن يعقوب المنصور حسب ما جاء في كتاب « المعجب » ص. 188، كان يردد دائماً، أن « البدع والمناكر » التي في مصر، « نحن إن شاء الله مطهروها ». وبالمقابل، عمل الفاطميون بجميع الوسائل على بث عيونهم وجواسيسهم في الغرب الإسلامي، واصطناع إمارات تدين لهم بالولاء، ودعم الحركات التي تلتقي أفكارها بأفكارهم الإسماعيلية.

نحن إذن، أمام **لحظة ايديلوجية**، حددتها لحظة تاريخية عرفت قوى سياسية متصارعة وتوازنات سياسية قائمة، وقد أفرزت هته اللحظة، اختياراً ثقافياً بديلاً للاختيارين السائدين والمتنافسين. الاختيار الفاطمي الاسماعيلي، والاختيار العباسي المتردد، ولقد وجد هذا الاختيار البديل، أفضل صياغة له وأفضل تعبير، على يد ابن حزم، ثم عرف عملية اختمار ونضج على يد ابن رشد مروراً بابن باجة وابن تومرت.. لا تأثراً بابن حزم، بالمعنى الميكانيكي الضيق للعبارة، بل استجابة لأوضاع وملابسات سياسية لم تتبدل حتى بعد مجيء الدولة المرابطية والدولة الموحدية: إنها أوضاع وملابسات تتمثل في بقاء نفس التوازنات السياسية - المذهبية، وفي تزايد أطماع الدولتين المؤسستين على ايديلوجيتين: ايديلوجية اسماعيلية غنوصية، وهي ايديلوجية الدولة الفاطمية، وايديلوجية متأرجحة بين الاعتزال والأشعرية والحنبلية، وهي ايديلوجية الدولة العباسية.. على المغرب والأندلس، مما أعطى للفكر والثقافة في هذين البلدين اتجاهاً منهجياً معيناً مخالفاً لذلك الذي سار فيه الفكر والثقافة في المشرق، وخلق حقلاً معرفياً وايديلوجياً واحداً، يستند إلى نفس الثوابت المنهجية، ويطمح إلى تحقيق نفس الأغراض النظرية والعملية، وأوجد مجالاً نظرياً يحدد رؤية وتصور أصحابه للأشياء، كما يجعل الاختلاف بينهم، مهما بلغ، لا يلمس سوى الجزئيات، وتفاصيل الآراء والمواقف، لا الاشكالية، نظراً لأنهم يقفون جميعاً على تربة معرفية واحدة، محددة بالطبع تحديداً ايديلوجياً وسياسياً، تتجلى في ميلهم إلى اعتماد نفس الأسلوب في طرح المسائل ونفس الطريقة في النظر إليها، وأحياناً ربما إعطائها نفس النتائج.

فالأمر يتعلق، لا بمحض « **تأثير** » مارسته الظاهرية على الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، **بل باشتراك في قواعد معرفية، أو أسس معرفية، تشكل في مرحلة تاريخية ما، شروط امكان نظرتها، كما تسمح للمعرفة بأن تختار لنفسها وجهة ومساراً معينين من حيث إنها محددة بنمط من النظام المختفي والمتواري داخل كل حالة أو شكل ثقافي، يشبه التربة التي على أساسها ينشأ ترتيب التجارب النظرية ترتيباً توجهه نفس الرؤية.**

وسوف تتغير تلك القواعد، ويتحول ذلك النظام، بمجرد ما يطرأ تغير على التوازنات السياسية - المذهبية في العالم الاسلامي، خصوصاً بعد سقوط الدولة الفاطمية، وتزايد هجوم الصليبيين على الشرق، مما سيعطي للخارطة الجيو - سياسية وجهاً آخر وملامح جديدة، ترتب عنها انصرام **اللحظة الايديلوجية** المهيمنة على الفكر النظري بالمغرب والأندلس، وبداية لحظة أخرى مخالفة لها أتم الاختلاف، وذلك **قبل سقوط دولة الموحدين**، فانتعاش التصوف من جديد، وتحوله فيما بعد إلى حركة مضادة للموحدين، وانتعاش الأشعرية والفهم الأشعري لطبيعة العقيدة الموحدية... كانا علامة انقطاع أو انتهاء لحظة فكرية كانت لها السيادة، وبداية تبلور لحظة جديدة، سمتها العامة والأساسية الفتور التدريجي. وهو فتور قواه الانقلاب المريني.

فبنو مرين لم يأتوا إلى الحكم رافعين شعارات مذهبية، كما لم يبنوا حركتهم على المطالب الدينية والعقدية الاصلاحية. بل جاءوا ليسدوا فراغاً سياسياً أحدثه ضعف الموحدين. وهذا ما جعلهم محببين إلى قلوب الفقهاء الذين أصبحت تحدوهم الرغبة العارمة في ارجاع الأمور إلى « نصابها »، والرجوع بالفقه وعلوم الشريعة إلى سالف عهده، قبل الانقلاب الموحدي. لذا ساد في الفقه والحديث والتفسير... التبسيط والتفريع، وأهملت الأصول، وكثر التأليف في الفروع، كما كثر الميل إلى المختصرات في العلوم الإسلامية، وسادت روح التقليد والجمود حيث أصبح العمل الفكري في ميدان علوم الشرع ينحصر في الشروح وشروح الشروح، وفي نظم الأراجيز من أجل الحفظ.

وتلك صفحة أخرى من تاريخنا الثقافي، بل لحظة أخرى منه.

المصادر والمراجع المكتوبة بالعربية أو المنقولة إليها

- الآمدي (سيف الدين) **الإحكام في أصول الأحكام** ـ القاهرة. 1966 .
- الألوسي (حسام) **دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي** ـ بيروت. 1980 .
- الاسفراييني **التبصير في الدين** ـ نشر محمود الخضيري ـ القاهرة. 1359 هـ.
- الأندلسي (الراعي) **انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب مالك** ـ نشر محمد أبو الأجفان. بيروت. 1981 .
- الأهواني (أحمد فؤاد) **أفلاطون** ـ القاهرة. (د. ت).
- الايجي (عضد الدين) **المواقف في علم الكلام** ـ بيروت. (د. ت).
- ابراهيم (زكريا) **ابن حزم الأندلسي** ـ القاهرة. 1966 .
- ابن الأبار **التكملة لكتاب الصلة** ـ ج، 1 . نشر عزة العطار الحسيني. القاهرة. 1955 .
- ابن أبي أصيبعة **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** ـ بيروت. 1957 .
- ابن أبي الربيع (أحمد بن محمد) **سلوك المالك في تدبير الممالك** ـ ناجي التكريتي. بيروت. 1978 .
- ابن أبي زرع **الأنيس المطرب بروض القرطاس** ـ طبع حجر. فاس. (د. ت).
- ابن أبي زيد القيرواني **رسالة ابن أبي زيد القيرواني** ـ ضمن ـ الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني. للنفزاوي المالكي. بيروت. (د. ت).
- ابن اسحق **السيرة النبوية** ـ نشر أحمد حميد الله. الرباط.
- ابن الأنباري **الاغراب في جدل الاعراب ولمع الأدلة** ـ نشر سعيد الأفغاني. دمشق. 1957 .

- ابن بطة — **كتاب الشرح والابانة عن أصول الديانة** ـ نشر لاووست ـ دمشق. 1958 .
- ابن بسام — **الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة** ـ نشر احسان عباس. تونس. 1978 .
- ابن بشكوال — **كتاب الصلة** ـ القاهرة. 1966 .
- ابن باجة — **شروحات السماع الطبيعي** ـ تحقيق معن زيادة. بيروت. 1978 .
- ابن باجة — **كتاب تدبير المتوحد** ـ تحقيق معن زيادة. بيروت. 1978 .
- ابن باجة — **رسائل ابن باجة الإلهية** ـ نشر ماجد فخري. بيروت. 1968 .
- ابن باجة — **رسائل أبي بكر بن باجة** ـ تحقيق جمال الدين العلوي ـ الدار البيضاء بيروت. 1983 .
- ابن تيمية — **كتاب الرد على المنطقين** ـ بيروت. (تصوير لطبعة بومباي). 1941 .
- ابن تيمية — **منهاج السنة النبوية** ـ القاهرة. 1321 هـ.
- ابن تيمية — **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول** ـ القاهرة. 1951 .
- ابن تيمية — **الرسالة التدمرية في مجمل عقائد السلف** ـ بيروت. 1391 هـ.
- ابن تيمية — **نقض المنطق** ـ نشر محمد الفقي ـ القاهرة. 1951 .
- ابن تيمية — **معراج الوصول** ـ بيروت. 1972 .
- ابن تيمية — **العقيدة الحموية الكبرى** ـ ضمن مجموع الرسائل ـ القاهرة. (د . ت).
- ابن تيمية — **الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان** ـ بيروت. 1390 هـ.
- ابن تيمية — **القياس في الشرع الإسلامي** ـ القاهرة. 1346 هـ.
- ابن جلجل — **طبقات الأطباء والحكماء** ـ نشر فؤاد سيد ـ القاهرة. 1955 .
- ابن جني — **الخصائص** ـ نشر م. علي النجار ـ ط. 2 . القاهرة. 1952 .
- ابن الجوزي (عبد الرحمن) — **تلبيس ابليس** ـ القاهرة. 1368 هـ.
- ابن الجوزي (عبد الرحمن) — **دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه في الرد على المجسمة والمشبهة** ـ نشر زاهد الكوثري ـ القاهرة (د.ت).
- ابن حجر (العسقلاني) — **لسان الميزان** ـ **بيروت** 1974.

- ابن حزم **الفصل في الملل والأهواء والنحل** - بيروت 1975. وهو تصوير بالأفست لطبعة القاهرة 1321 . هـ .

-ابن حزم **رسالة في فضل الأندلس وذكر رجالها** - نشر إحسان عباس - ضمن **تاريخ الأدب الأندلسي**.

- ابن حزم **عصر سيادة قرطبة** - ط 5 . بيروت. 1978.

- ابن حزم **النبذ في الفقه الظاهري** - القاهرة. 1947.

- ابن حزم **ملخص أبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل** - نشر سعيد الأفغاني. دمشق 1960.

- ابن حزم **الرد على ابن النغريلة اليهودي ورسائل أخرى** - نشر إحسان عباس. القاهرة 1960.

- ابن حزم **الإحكام في أصول الأحكام** - نشر أحمد شاكر - القاهرة. (د.ت).

- ابن حزم **كتاب المحلى**. نشر أحمد شاكر (8 مجلدات) بيروت. (د.ت).

- ابن حزم **التقريب لحد المنطق والمدخل اليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية** - نشر إحسان عباس. بيروت. 1959.

- ابن حزم **رسالة مراتب العلوم** - ضمن: رسائل ابن حزم الأندلسي - نشر إحسان عباس. القاهرة. (د.ت).

- ابن حزم **رسالة في الرد على الهاتف من بعد** - نشر إحسان عباس. ضمن رسائل ابن حزم الأندلسي. ج 3. بيروت. 1981.

- ابن حزم **مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والمعتقدات**. بيروت. 1978.

- ابن حزم **إبطال القياس** - نشر غولد تسيهر نصوصه الهامة ضمن كتاب Die Zahiriten - Leipzig. 1884.

- ابن حزم **الأصول والفروع** - تحقيق محمد عاطف العراقي وآخرون. القاهرة 1978.

- ابن حزم **رسالة التلخيص لوجوه التخليص**. ضمن الرد على ابن النغريلة اليهودي.

- ابن حزم **كتاب الأخلاق والسير**. تحقيق ندى تويش - بيروت. 1961.

- ابن حزم **طوق الحمامة في الألفة والألاف** ـ نشر الطاهر أحمد مكي ـ القاهرة 1977.

- ابن حزم **طوق الحمامة** ـ نشر فاروق سعد ـ بيروت. 1972.

- ابن حزم **جوامع السيرة** وخمس رسائل أخرى ـ نشر إحسان عباس وناصر الدين الأسد ـ القاهرة 1956 .

- ابن حزم **شذرات من كتاب الامامة والسياسة** ـ جمع محمد ابراهيم الكتاني ـ نشر علي سامي النشار. ضمن بدائع السلم في طبائع الملك لابن الأزرق. الجزء الثاني ـ بغداد 1978.

- ابن حزم **نقط العروس في تواريخ الخلفاء** ـ رواية الحميدي. نشر شوقي ضيف. القاهرة. 1951.

- ابن حزم **جمهرة أنساب العرب**. نشر عبد السلام هارون. القاهرة. 1977.

- ابن حزم **حجة الوداع** ـ نشر ممدوح حقي ـ دمشق 1959..

- ابن حزم **رسالة المفاضلة بين الصحابة** ـ نشر سعيد الأفغاني ـ بيروت. 1962 . وهي في الأصل جزء من «الفصل»، وتقع في الجزء الرابع. ص 111 - 153.

- ابن حزم **الرد على الكندي الفيلسوف** ـ ضمن الرد على ابن النغريلة اليهودي.

- ابن حوقل **المسالك والممالك** ـ ليدن 1872.

- ابن حيان **المقتبس في أخبار الأندلس** ـ قطعة نشرها عبد الرحمن الحجي. بيروت. 1965.

- ابن حيان **المقتبس في أنباء أهل الأندلس**. قطعة نشرها محمود علي مكي ـ بيروت. 1973.

- ابن حيان **المقتبس في أنباء أهل الأندلس** ـ قطعة نشرها «شالميتا» ـ مدريد ـ الرباط 1979.

- ابن حيان (جابر) **رسائل جابر بن حيان** ـ نشر بول كراوس. القاهرة 1935 .

- ابن خاقان (الفتح) **قلائد العقيان** ـ نشر العنابي. تونس 1966.

- ابن خاقان (الفتح) **مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس**. نشر محمد علي شوابكه. بيروت. 1983.

- ابن الخطيب (لسان الدين) **أعمال الاعلام** ـ تحقيق ليفي ـ بروفنسال. بيروت. 1956.

- ابن الخطيب (لسان الدين) **الإحاطة في أخبار غرناطة** ـ تحقيق محمد عبد الله عنان. القاهرة. ط 1 .1944 - 1973.
- ابن خلدون **المقدمة**. القاهرة. (د.ت).
- ابن خلدون **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر**. بيروت. 1956.
- ابن خلكان **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** ـ نشر إحسان عباس ـ بيروت. (د.ت).
- ابن خزيمة (محمد) **كتاب التوحيد** وإثبات صفات الرب ـ نشر محمد الهراس. بيروت. 1978.
- ابن خير الاشبيلي **فهرست ابن خير** ـ نشر كوديرا (مدريد 1893). ط 2. بغداد. 1963.
- ابن الدلائي **نصوص** ـ تحقيق عبد العزيز الأهواني. مدريد. 1965.
- ابن رشد (الحفيد) **المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات** ـ القاهرة. (د.ت).
- ابن رشد (الحفيد) **مناهج الأدلة في عقائد الملة** ـ نشر محمود قاسم: ط 2. القاهرة. 1964.
- ابن رشد (الحفيد) **بداية المجتهد ونهاية المقتصد** ـ بيروت. 1975.
- ابن رشد (الحفيد) **تلخيص كتاب النفس** ـ نشر أحمد فؤاد الأهواني ـ القاهرة 1950.
- ابن رشد (الحفيد) **تهافت التهافت** ـ تحقيق سليمان دنيا. القاهرة 1965.
- ابن رشد (الحفيد) **فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال** ـ ضمن فلسفة ابن رشد. بيروت. 1978.
- ابن رشد (الحفيد) **تلخيص كتاب السماع الطبيعي لأرسطو**. ـ حيدر أباد 1947.
- ابن رشد (الحفيد) **تلخيص الكون والفساد** ـ حيدر أباد. 1947.
- ابن رشد (الحفيد) **تلخيص ما بعد الطبيعة** ـ نشر عثمان أمين. القاهرة 1958.
- ابن رشد (الحفيد) **تفسير ما بعد الطبيعة** ـ نشر موريس بويج ـ بيروت. 1938 - 1952.
- ابن رضوان **الشهب اللامعة في السياسة النافعة** ـ نشر علي سامي النشار ـ الدار البيضاء. 1984.
- ابن الزيات (التادلي) **التشوف إلى رجال التصوف** ـ تحقيق أحمد التوفيق. الرباط. 1984.

- ابن سعيد **المغرب في حلى المغرب** ـ نشر شوقي ضيف. القاهرة.. 1978.
- ابن سينا **مجموعة رسائل** ـ نشر أحمد فؤاد الأهواني ـ القاهرة. 1952.
- ابن سينا **رسالة في ابطال النجوم** ـ ضمن رسائل ابن سينا ـ الجزء الثاني: ـ نشر حلمي ضياء أولكن . ـ استانبول 1953.
- ابن سينا **كتاب السياسة** ـ بيروت. 1919.
- ابن سينا **رسالة في الأخلاق** ـ ضمن الفكر الأخلاقي العربي ـ الجزء الثاني. جمع ماجد فخري. بيروت. 1979.
- ابن سينا **منطق المشرقيين** ـ القاهرة. 1910.
- ابن سينا **عيون الحكمة** ـ نشر عبد الرحمن بدوي. بيروت 1980.
- ابن طملوس **المدخل لصناعة المنطق** ـ الجزء الأول نشر أسين بلاثيوس ـ مدريد 1916.
- ابن عبد البر **الانتقاء في فضائل الثلاثة الأئمة الفقهاء** ـ بيروت (د. ت).
- ابن عبد البر **جامع بيان العلم وفضله** ـ بيروت. (د.ت).
- ابن عبد البر **الاستيعاب في معرفة الأصحاب** ـ تحقيق محمد علي البجاوي ـ القاهرة. (د.ت).
- ابن عبد الشكور **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت** ـ القاهرة. 1322 هـ.
- ابن عذاري **البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب** ـ نشر كولان وبروفنصال ـ بيروت 1949.
- ابن العربي (أبو بكر) **العواصم من القواصم** ـ نشر. عمار الطالبي ـ ضمن: ابن العربي وآراؤه الكلامية. الجزائر. 1974.
- ابن عربي **الفتوحات المكية**. 4 أجزاء ـ بيروت. (د.ت).
- ابن عساكر **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري** ـ نشرة القدسي ـ بيروت. 1979.
- ابن عساكر **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري** ـ نشرة زاهد الكوثري ـ دمشق. 1347 هـ.
- ابن العماد **شذرات الذهب في أخبار من ذهب** ـ المجلد الثالث ـ بيروت. (د. ت).
- ابن فرحون **الديباج المذهب في أصحاب المذهب** ـ القاهرة. 1351 هـ.

- ابن الفرضي **تاريخ علماء الأندلس** ـ القاهرة. 1966 .
- ابن فورك (الحسن) **كتاب مشكل الحديث وبيانه** ـ بيروت. 1980 .
- ابن طفيل **حي بن يقظان** ـ ضمن حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي ـ نشر أحمد أمين. القاهرة. 1959.
- ابن قتيبة **الإمامة والسياسة** ـ نشر طه الزين. القاهرة 1967.
- ابن القطان **نظم الجمان** ـ تحقيق محمود علي المكي ـ الرباط ـ تطوان. (د.ت).
- ابن قطلوبغا **تاج التراجم في طبقات الحنفية** ـ بغداد. 1962 .
- ابن القوطية **أخبار مجموعة** ـ نشر ابراهيم الأبياري. بيروت. 1981 .
- ابن قيم الجوزية **أعلام الموقعين** ـ تحقيق محي الدين عبد الحميد. بيروت. 1977 .
- ابن قيم الجوزية **اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية** ـ المدينة. (د.ت).
- ابن كثير **البداية والنهاية**. بيروت. 1966..
- ابن متوية (الحسن) **التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض**.القاهرة. 1975 .
- ابن مخلوف (محمد) **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية** ـ بيروت. 1349 هـ.
- ابن المرتضى **طبقات المعتزلة** نشر فالزر. بيروت. 1961 .
- ابن المرتضى **باب ذكر المعتزلة من كتاب المنية والأمل في شرح الملل والنحل**. نشر توما أرنولد. حيدر آباد. 1316 هـ.
- ابن النديم **الفهرست**. بيروت. 1978 .
- ابن نباتة **شرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون**. القاهرة. 1964 .
- ابن نوبخت (أبو سهل) **كتاب أسرار النجوم**. مدريد. 1980.
- ابن هشام **السيرة النبوية** ـ نشر طه عبد الرؤوف سعد. بيروت 1975 .
- أبو بكر الجصاص **أحكام القرآن ـ بيروت. (د.ت).**
- أبو زهرة (محمد) **ابن حزم، حياته، عصره، آراؤه الفقهية** ـ القاهرة. 1954 .
- أبو زهرة (محمد) **محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية** ـ القاهرة. (د.ت).
- أبو زهرة (محمد) **مالك، حياته وعصره، آراؤه وفقهه**. ط 2. القاهرة 1952 .
- أبو زهرة (محمد) **الإمام الشافعي، حياته وعصره، آراؤه الفقهية** ـ القاهرة. 1966 .

- أبو حنيفة النعمان — **الفقه الأكبر** ـ بيروت. 1399 هـ.
- أبو يعلى الحنبلي (القاضي) — **العدة في أصول الفقه**. ـ تحقيق أحمد المباركي. بيروت. 1980.
- أبو يعلى الحنبلي (القاضي) — **كتاب المعتمد في أصول الدين** ـ نشر وديع حداد. بيروت. 1974.
- أبو يعلى الحنبلي (ابن) — **طبقات الحنابلة**. ـ نشر حامد الفقي ـ القاهرة 1931.
- أبو يوسف — **كتاب الخراج**. ـ القاهرة. 1972.
- أبو الوفاء (المبشر بن فاتك) — **مختار الحكم ومحاسن الكلم** ـ تحقيق عبد الرحمن بدوي ـ بيروت. 1980.
- أبو ريدة (عبد الهادي) — **ابراهيم بن سيار النظام** ـ القاهرة 1946.
- اخوان الصفا — **رسائل اخوان الصفا** ـ تحقيق بطرس البستاني. بيروت. 1957.
- اخوان الصفا — **الرسالة الجامعة** تاج رسائل اخوان الصفا ـ تحقيق مصطفى غالب ـ بيروت. 1973.
- أرسطو — **في السماء والآثار العلوية** ـ ترجمة يحيى بن البطريق القاهرة. 1961.
- أرسطو — **الطبيعة** ـ ترجمة اسحق بن حنين، نشر ع. بدوي. الكويت. 1964.
- أرسطو — **الأخلاق** ـ ترجمة اسحق بن حنين، نشر ع. بدوي. الكويت. 1979.
- أرسطو — **في النفس** ـ نشر ع. بدوي ـ القاهرة 1954.
- اميليو غرسية غومس — **الشعر الأندلسي** ـ ترجمة حسين مؤنس ـ القاهرة 1956.
- أمين (أحمد) — **ضحى الإسلام** ـ القاهرة. 1964.
- أمين (عثمان) — **الفلسفة الرواقية** ـ القاهرة 1959.
- اسماعيل (محمود) — **الأغالبة وسياستهم الخارجية** ـ فاس 1978.
- اسماعيل (محمود) — **التفسير الاجتماعي لثورات المغاربة في القرن الثاني الهجري** ـ ضمن قضايا في التاريخ الاسلامي. ط. 2 الدار البيضاء. 1981.
- الأشعري (أبو الحسن) — **مقالات الاسلاميين** ـ نشر محي الدين عبد الحميد القاهرة. 1950.

- الأشعري (أبو الحسن) **مقالات الاسلاميين** ـ الطبعة الثانية. القاهرة 1969.
- الأشعرى (أبو الحسن) **رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام** ـ منشور ضمن مذاهب الاسلاميين لعبد الرحمن بدوي. ج 1. بيروت. 1978.
- الأشعري (أبو الحسن) **كتاب اللمع** ـ نشر الأب مكارثي ـ بيروت. 1953.
- الأشعري (أبو الحسن) **الابانة عن أصول الديانة** ـ نشر محب الدين الخطيب ـ القاهرة 1397 هـ.
- الأفغاني (سعيد) **في أصول النحو** ـ دمشق 1964.
- أفلاطون **المأدبة أو في الحب الإلهي** ـ ترجمة النشار وقنواتي ـ الاسكندرية 1970.
- الأصبهاني (الراغب) **الذريعة الى مكارم الشريعة** ـ بيروت. 1980.
- ألدوميلي **العلم عند العرب وأثره في العلم العالمي** ـ ترجمة النجار ويوسف موسى ـ بيروت. 1962.
- أوليري (دولاسي) **الفكر العربي ومكانه في التاريخ** ـ ترجمة تمام حسان. القاهرة 1966.
- أومليل (علي) **التأويل والتوازن** ـ ضمن أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي ـ منشورات كلية الآداب. الرباط 1978.
-
- أومليل (علي) **تقييم لبدايات التأريخ العربي** ـ مجلة دراسات فلسفة وأدبية ـ العدد الأول ـ 1976 - 1977.
- أومليل (علي) **الخطاب التاريخي** ـ دراسة لمنهجية ابن خلدون. بيروت. (د.ت).
- الباجي (سليمان) **المنهاج في ترتيب الحجاج** ـ نشر عبد المجيد التركي ـ باريس 1978.
- الباجي (سليمان) **كتاب الحدود في الأصول** ـ نشر نزيه حماد ـ بيروت. 1973.
- الباجي (سليمان) **المنتقى في شرح موطأ الامام مالك** ـ نشر السلطان عبد الحفيظ ـ القاهرة. 1332 هـ.
- بالنثيا (أنخل غونثالث) **تاريخ الفكر الأندلسي** ـ ترجمة حسين مؤنس. القاهرة 1955.
- بالنثيا (أنخل غونثالث) تحقيق ـ **كتاب تقويم الذهن للداني** ـ مدريد. 1915.

- الباقلاني — **اعجاز القرآن** ـ نشر أحمد صقر ـ القاهرة 1971 .
- الباقلاني — **الانصاف فيما يجب اعتقاده** ـ نشر ز . الكوثري. القاهرة 1963 .
- الباقلاني — **التمهيد** ـ نشر مكارثي ـ بيروت. 1957 .
- الباقلاني — **التمهيد** ـ نشر محمود الخضيري وعبد الهادي أبو ريدة ـ القاهرة 1947 .
- بدوي (عبد الرحمن) — **مذاهب الإسلاميين** ـ بيروت . 1971 .
- بدوي (عبد الرحمن) — **أفلاطون** ـ ط 3 . القاهرة. 1954 .
- بدوي (عبد الرحمن) — **أرسطو** ـ بيروت 1980 .
- بدوي (عبد الرحمن) — **التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية** ـ القاهرة 1965 .
- البطليوسي (ابن السيد) — **الانصاف** ـ تحقيق محمد رضوان الداية. دمشق. 1974 .
- البطليوسي (ابن السيد) — **كتاب الحدائق في المسائل العالية الفلسفية العويصة** ـ نشر زاهد الكوثري ـ القاهرة 1946 .
- البصري المعتزلي — **المعتمد في أصول الفقه** ـ نشر حسن حنفي. دمشق. 1965 .
- البغدادي (عبد القاهر) — **الملل والنحل** ـ نشر ألبير نادر . بيروت 1970 .
- البغدادي (عبد القاهر) — **الفرق بين الفرق** ـ بيروت 1977 .
- البغدادي (عبد القاهر) — **أصول الدين** ـ استانبول 1928 .
- البغدادي — **هدية العارفين** ـ استانبول 1941 .
- البغدادي (الخطيب) — **كتاب الفقيه والمتفقه** ـ بيروت. 1980 .
- البغدادي (الخطيب) — **تاريخ بغداد** ـ المدينة. (د.ت).
- البكري — **المغرب في بلاد افريقية والمغرب** ـ نشر دوصلان- الجزائر 1857 .
- بل (ألفرد) — **الفرق الاسلامية في الشمال الافريقي من الفتح العربي حتى اليوم** ـ ترجمة ع. بدوي ـ بيروت. 1981 .
- بلدي (نجيب) — **تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها** ـ القاهرة 1962 .
- البناني — **حاشية البناني على شرح المحلى على متن جمع الجوامع** ـ بيروت. (د.ت).
- بنسعيد (سعيد) — **دولة الخلافة ـ دراسة في التفكير السياسي لأبي الحسن الماوردي**. الرباط 1980 .

- بنعبد العالي (عبد السلام) **الفلسفة السياسية عند الفارابي** ـ نسخة مرقونة. الرباط 1978.
- البزدوي **أصول البزدوي مع شرح فخر الإسلام البخاري، المدعو كشف الأسرار عن أصول البزدوي** ـ بيروت. 1974.
- البوني (أبو العباس) **منبع أصول الحكمة** ـ بيروت. (د.ت).
- البيجوري (الشيخ) **تحفة المريد في شرح جوهرة التوحيد للقاني** ـ بيروت. 1983.
- البيدق **أخبار المهدي بن تومرت وبداية دولة الموحدين** ـ الرباط 1971.
- البيدق **المقتبس من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب** ـ الرباط 1971.
- البيروني **فهرست كتب محمد بن زكريا الرازي** ـ باريس 1936.
- البيروني **الآثار الباقية عن القرون الخالية** ـ نشر ساخاو. لينبرغ 1923.
- بينيس **مذهب الذرة عند المسلمين** ـ ترجمة ع. الهادي أبو ريدة ـ القاهرة 1946.
- التادلي (الملقب ابن الزيات) **التشوف الى رجال التصوف** ـ تحقيق أحمد التوفيق ـ الرباط 1984.
- التكريتي (ناجي) **الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الاسلام** ـ بيروت 1979.
- التلمساني (المالكي) **مفتاح الوصول في علم الأصول** ـ القاهرة 1962.
- التوحيدي (أبو حيان) **ثمرات العلوم** ـ ضمن الأدب والانشاء في الصداقة والصديق ـ القاهرة 1323 هـ.
- الجابري (محمد عابد) **نحن والتراث** ـ الطبعة الثانية ـ بيروت ـ الدار البيضاء ـ 1982.
- الجابري (محمد عابد) **العصبية والدولة** ـ معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي ـ الدار البيضاء 1982.
- الجابري (محمد عابد) **تكوين العقل العربي** ـ بيروت. 1984.
- الجابري (محمد عابد) **الفقه والعقل والسياسة** ـ مجلة الفكر العربي المعاصر ـ العدد 24 ـ بيروت. 1983.

- الجاحظ **كتاب الحيوان** ـ القاهرة 1940 .
- الجاحظ **البيان والتبيين** ـ أربعة أجزاء في مجلدين . القاهرة 1960 .
- جب (هاملتون) **دراسات في حضارة الإسلام** ـ ترجمة إحسان عباس . بيروت . 1979 .
- الجبوري (عبد الله) **فقه الامام الاوزاعي** ـ جزآن ـ بغداد 1977 .
- الجرجاني (الشريف) **التعريفات** ـ تونس . 1971 .
- الجرجاني (عبد القاهر) **دلائل الاعجاز** ـ نشر محمد رشيد رضا ـ بيروت . 1978 .
- الجرجاني (عبد القاهر) **أسرار البلاغة** ـ نشر محمد رشيد رضا ـ بيروت . 1978 .
- الجويني **البرهان في أصول الفقه** ـ ج 2 . تحقيق عبد العظيم الديب . ط 1 . قطر . 1399 هـ .
- الجويني **اللمع في قواعد أهل السنة والجماعة** ـ نشر في : - Michel Allard - **Textes apologétiques de Guwaini** - Beyrouth, 1968.
- الجويني **كتاب الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد . القاهرة** 1950 .
- الجويني **الشامل في أصول الدين** ـ نشر ع . س . النشار ـ الاسكندرية . 1969
- الحاجري (طه) **ابن حزم ، صورة أندلسية** ـ القاهرة 1948 .
- الحامدي (ابراهيم بن الحسين) **كنز الولد** . ـ نشر مصطفى غالب ـ بيروت . 1979 .
- الحجوي (الثعالبي) **الفكر السامي في تاريخ الفقه الاسلامي** ـ المدينة 1976 .
- حجي (محمد) **المذهب المالكي في الغرب الاسلامي وموسوعته الكبرى المعيار للونشريسي** ـ ندوة الامام مالك ـ الجزء الثالث . الرباط 1981 .
- حسان (تمام) **الأصول** ـ الدار البيضاء 1981 .
- الحسين (عبد الهادي) **مظاهر النهضة الحديثية في عهد يعقوب المنصور الموحدي** ـ جزآن . الرباط . 1982 - 1983 .
- حسين (محمد الخضر) **القياس في اللغة العربية** ـ بيروت . 1983 .
- الحضرمي (المرادي) **كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الامارة** ـ نشر ع . سامي النشار ـ الدار البيضاء . 1981.
- الحلواني (محمد خير) **أصول النحو العربي** ـ الدار البيضاء . 1983 .

- الحميدي جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس ـ القاهرة. 1966 .
- حنفي (حسن) التراث والتجديد ـ القاهرة. 1980 .
- الخالدي (روحي) الكيمياء عند العرب ـ القاهرة. 1953 .
- الخشني قضاة قرطبة ـ القاهرة 1966 .
- الخضري (الشيخ) تاريخ التشريع الاسلامي ـ القاهرة 1970 .
- خليفة (حاجي) كشف الظنون عن أسامي العلوم والفنون ـ استانبول 1941 .
- الخياط (المعتزلي) كتاب الانتصار ـ نشرة نيبرغ 1925 . اعتمدها ألبير نادر ـ بيروت. 1957 .
- الداني (أمية) كتاب تقويم الذهني ـ نشر بالنثيا ـ مدريد . 1915 .
- الداودي طبقات المفسرين ـ بيروت 1973 .
- الدباغ معالم الإيمان في معرفة أهل القيروان ـ تونس 1320 هـ .
- دراز (محمد عبد الله) دستور الأخلاق في القرآن ـ تعريب عبد الصبور شاهين ـ بيروت. 1973 .
- الدمشقي (ابن بدران) المدخل الى مذهب الامام أحمد بن حنبل ـ نشر عبد الله التركي ـ بيروت 1981 .
- الذهبي (شمس الدين) تذكرة الحفاظ ـ نشر محمد دمج ـ بيروت. 1956 .
- الذهبي (شمس الدين) سير النبلاء ـ جزء خاص بابن حزم ـ نشر سعيد الأفغاني ـ بيروت. 1969 .
- الرازي (أبو بكر محمد بن زكريا) رسائل فلسفية ـ نشر بول كراوس ـ بيروت. 1979 .
- الرازي (فخر الدين) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ـ القاهرة 1323 هـ .
- الرازي (فخر الدين) مناقب الشافعي ـ القاهرة (د.ت).
- الرازي (فخر الدين) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ـ بيروت. 1982 .
- الرس (القاسم) كتاب الرد على المجيزة ـ ضمن رسائل العدل والتوحيد ـ بيروت. 1980 .
- روزنطال (أ. ج) آراء ابن رشد السياسية ـ مجلة البينة ـ مايو 1962 .
- روزنطال (فرانز) علم التاريخ عند المسلمين ـ ترجمة الدكتور صالح أحمد العلي بغداد 1963 .

- ريبيرا (خوليان) **التربية الاسلامية في الأندلس** ـ ترجمة الطاهر أحمدّ مكي ـ القاهرة 1981 .
- زاده (الشيخ) **نظم الفرائد وجمع الفوائد** في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية ـ القاهرة 1318 هـ.
- الزجاجي **الإيضاح في علل النحو** ـ تحقيق مازن المبارك. بيروت. 1979 .
- الزهري (ابن شهاب) **المغازي النبوية** ـ نشرة سهيل زكار ـ دمشق. 1980 .
- زينه (حسني) **العقل عند المعتزلة** ـ بيروت. 1978 .
- سارتون (جورج) **العلم القديم والمدنية الحديثة** ـ ترجمة عبد الحميد صبره ـ القاهرة 1960 .
- سالم (عبد العزيز) **قرطبة حاضرة الخلافة في الأندلس** ـ 2 ج ـ بيروت. 1971 .
- سانتلانا (دافيد) **المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الاسلامي** ـ بيروت 1981 .
- السبكي (تاج الدين) **طبقات الشافعية** ـ بيروت. (د.ت).
- السبكي (تاج الدين) **جمع الجوامع مع شرح الجلال المحلي وحاشية البناني** ـ بيروت. (د.ت).
- السبكي (تقي الدين) **الرسائل السبكية في الرد على ابن تيمية** ـ بيروت 1983 .
- السجستاني (أبو يعقوب) **كتاب الافتخار** ـ نشر مصطفى غالب ـ بيروت 1980.
- السجستاني (أبو يعقوب) **كتاب الينابيع** ـ نشر مصطفى غالب ـ بيروت 1965 .
- السجستاني (أبو يعقوب) **كتاب اثبات النبوات** ـ نشر عارف تامر ـ بيروت. 1982.
- السجستاني (أبو داود) **كتاب مسائل الامام أحمد** ـ نشر رشيد رضا ـ القاهرة 1353 هـ.
- السرخسي **أصول السرخسي** ـ نشر أبو الوفا الأفغاني ـ بيروت. 1973 .
- السكاكي **مفتاح العلوم** ـ بيروت. 1983 .
- سلام (محمد زغلول) **أثر القرآن في تطور النقد العربي** ـ القاهرة. 1961 .
- السلمي (عبد الرحمن) **طبقات الصوفية** ـ نشر أحمد الشرباصي ـ القاهرة 1380 هـ.
- السهيلي (أبو القاسم) **الروض الآنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام بيروت**. 1978 .
- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن) **الاقتراح** ـ حلب. (د.ت).

- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن) **الرد على من أخلد الى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض** ـ بيروت. 1983.
- السيوطي (جلال الدين عبدالرحمن) **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام** ـ تحقيق ع. س. النشار. القاهرة. 1947.
- السيوطي (جلال الدين عبدالرحمن) **طبقات الحفاظ** ـ بيروت. 1983.
- السيوطي (جلال الدين عبدالرحمن) **تنوير الحوالك ـ شرح على موطأ مالك** ـ بيروت. (د.ت).
- سيبويه **الكتاب** ـ القاهرة. 1316 هـ.
- الشاروني (يوسف) **دراسات في الحب** ـ القاهرة. 1966.
- الشاطبي **الاعتصام** ـ نشر محمد رشيد رضا ـ القاهرة. 1332 هـ.
- الشاطبي **الموافقات في أصول الأحكام** ـ نشر محيي الدين عبد الحميد ـ القاهرة. 1969.
- الشافعي **أحكام القرآن** ـ بيروت. 1980.
- الشافعي **الرسالة** ـ نشر أحمد شاكر ـ القاهرة. 1939.
- الشافعي **الأم** ـ 8 أجزاء مع مختصر المزني. بيروت. 1973.
- شرف (محمد جلال) **الله والعالم والانسان في الفكر الاسلامي** ـ بيروت. 1980.
- الشعراني (عبد الوهاب) **الميزان الكبرى** ـ بيروت. 1981.
- الشعراني (عبد الوهاب) **اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر** ـ بيروت. (د.ت).
- الشهابي (نبيل) **النظام الفلكي الرشدي والبيئة الفكرية في دولة الموحدين.** ضمن أعمال ندوة ابن رشد ـ الرباط 1978.
- الشهرستاني **نهاية الاقدام في علم الكلام** ـ نشر ألفرد غيوم ـ أوكسفورد. 1934.
- الشهرستاني **الملل والنحل** ـ نشر محمد سيد كيلاني. بيروت. 1975.
- الشهرستاني **مصارعة الفلاسفة** ـ نشر سهير مختار ـ القاهرة. 1976.
- الشيباني (محمد بن الحسن) **الجامع الكبير** ـ نشر أبو الوفا الأفغاني ـ القاهرة. 1356 هـ) ـ بيروت. 1393 هـ.
- شيخ الأرض (تيسير) **المدخل لفلسفة ابن سينا** ـ بيروت. 1967.

- الشيرازي (أبو اسحاق) **التبصرة في أصول الفقه** ـ دمشق. 1980 .
- الشيرازي (أبو اسحاق) **طبقات الفقهاء** ـ تحقيق احسان عباس ـ بيروت. 1978 .
- الصابوني (الامام) **كتاب البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين** القاهرة. 1969 .
- صاعد الأندلسي **طبقات الأمم** ـ القاهرة. (د.ت).
- صبحي (أحمد محمود) **الفلسفة الأخلاقية في الفكر الاسلامي** ـ القاهرة. 1969 .
- الضبي **بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس** ـ القاهرة 1967 .
- الطائي (كمال الدين) **رسالة في علوم الحديث وأصوله** ـ بغداد 1971 .
- طبانه (بدوي) **البيان العربي** ـ القاهرة. 1964 .
- الطبري (أبو جعفر) **اختلاف الفقهاء** ـ نشر كيرن بيروت. (د.ت).
- الطوسي (أبو نصر السراج). **اللمع** ـ نشر عبد الحليم محمود. القاهرة 1960 .
- طوقان (قدري) **تراث العرب العلمي في الفلك والرياضيات** ـ بيروت. 1963 .
- الظاهري (أبو عبد الرحمن بن عقيل) **نوادر الامام ابن حزم** ـ السفر الأول ـ بيروت. 1983 .
- الظاهري (أبو عبد الرحمن بن عقيل) **ابن حزم خلال ألف عام** ـ ج 4. بيروت. 1983 .
- الظاهري (محمد بن داود) **كتاب الزهرة** ـ نشر ل. نيكل وطوقان ـ بيروت. شيكاغو 1932 .
- العامري (أبو الحسن) **الاعلام بمناقب الاسلام** ـ نشر عبد الحميد غراب، القاهرة. 1967 .
- العامري (أبو الحسن) **الأمد على الأبد** ـ نشر روسن. بيروت. 1979 .
- عبد الجبار (القاضي) **شرح الأصول الخمسة** ـ القاهرة. 1966 .
- عبد الجبار (القاضي) **المغنى في أبواب التوحيد والعدل** ـ ج 11 ـ القاهرة. 1965 .
- عبد الجبار (القاضي) **كتاب المجموع في المحيط بالتكليف** ـ نشر الأب جين يوسف اليسوعي. الجزء الأول. بيروت. 1965 . الجزء الثاني ـ بيروت. 1980 .
- عبد الله (محمد حسن) **الحب في التراث العربي** ـ الكويت. 1980 .
- عبد الرحمن (حكمت نجيب) **دراسات في تاريخ العلوم عند العرب** ـ بغداد. 1977 .

- عثمان (عبد الكريم) **نظرية التكليف، آراء القاضي عبد الجبار الكلامية.** - بيروت. 1971.
- العراقي (محمد عاطف) **مذاهب فلاسفة المشرق** - القاهرة. 1978.
- العراقي (محمد عاطف) **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد** - القاهرة. 1979:
- عفيفي (أبو العلاء) **التصوف، الثورة الروحية في الإسلام** - بيروت. (د.ت).
- علام (عبد الله) **الدعوة الموحدية بالمغرب**. القاهرة. 1964.
- عنان (محمد عبد الله) **دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي** - ط 2. القاهرة 1969.
- عنان (محمد عبد الله) **تراجم إسلامية شرقية وأندلسية** - ط 2 - القاهرة. 1970.
- عنان (محمد عبد الله) **ابن حزم، الفيلسوف الأندلسي الذي أرخ لمجتمع الطوائف**. مجلة العربي. عدد 68 .1964.
- عنان (محمد عبد الله) **عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس** - القسم الثاني. القاهرة. 1964.
- عنان (محمد عبد الله) **دولة الإسلام في الأندلس من الفتح إلى بداية** - عهد الناصر - القاهرة. 1960.
- عياض (القاضي) **ترتيب المدارس وتقريب المسالك** - 5 ج. الرباط. 65 - 1971.
- عياض (القاضي) **ترتيب المدارك** - نشرة بكيو محمود - بيروت. 1967.
- عيسى (أحمد عبد الحميد) **تاريخ التعليم بالأندلس** - القاهرة. 1982.
- غاردي (لويس) و ج. قنواتي **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية** - ترجمة فريد جبر وصبحي الصالح. ج 3. بيروت. 1967.
- الغزالي **المستصفى** - القاهرة. 1971.
- الغزالي **شفاء الغليل في بيان الشبه والدخيل ومسالك التعليل** - بغداد 1971.
- الغزالي **المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى** - نشر فضلة شحاتة - بيروت. 1971.
- الغزالي **مقاصد الفلاسفة** - القاهرة. 1331 هـ.
- الغزالي **احياء علوم الدين** - بيروت. (د. ت).
- الغزالي **معيار العلم في فن المنطق** - تحقيق أبو العلا. القاهرة. 1973.

- الغزالي — **الرسالة اللدنية** ـ ضمن القصور العوالي من رسائل الامام الغزالي ـ القاهرة. 1970 .
- الغزالي — **فضائح الباطنية** ـ نشر ع. بدوي. الكويت 1964 .
- الغزالي — **إلجام العوام عن علم الكلام** ـ ضمن القصور العوالي.... ط 2 ـ القاهرة. 1970 .
- الغزالي — **كتاب الاقتصاد في الاعتقاد** ـ تحقيق عادل العوا ـ ط 1 . بيروت. 1969 .
- الغزالي — **روضة الطالبين وعمدة السالكين** ـ القاهرة. 1924 .
- الفارابي (أبو نصر) — **كتاب الحروف** ـ تحقيق محسن مهدي ـ بيروت. 1970 .
- الفارابي (أبو نصر) — **الألفاظ المستعملة في المنطق** ـ تحقيق محسن مهدي ـ بيروت. 1969 .
- الفارابي (أبو نصر) — **احصاء العلوم** ـ نشر عثمان أمين. ط 2 . ـ القاهرة. 1948 .
- الفارابي (أبو نصر) — **فصول منتزعة** ـ نشر فوزي متري نجار. بيروت. 1971 .
- الفارابي (أبو نصر) — **مقالة في معاني العقل** ـ القاهرة. 1907 .
- الفارابي (أبو نصر) — **كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادىء الموجودات**. نشر فوزي النجار ـ بيروت. 1964 .
- الفتح بن خاقان — **مطمح الأنفس** ـ نشر محمد علي شوابكه. بيروت. 1983 .
- الفتح بن خاقان — **قلائد العقيان** ـ نشر العنابي ـ تونس. 1966 .
- فخري (ماجد) — **أرسطو** ـ بيروت. 1977 .
- فخري (ماجد) — **الفكر الأخلاقي العربي** ـ جزآن. بيروت. 1979 - 78 .
- فخري (ماجد) — **دراسات في الفكر العربي** ـ بيروت. 1977 .
- فخري (ماجد) — **تاريخ الفلسفة الإسلامية** ـ بيروت. 1974 .
- فخري (ماجد) — **ابن رشد** ـ بيروت. 1960 .
- فروخ (عمر) — **عبقرية العرب في العلم والفلسفة** ـ بيروت. 1952 .
- فروخ (عمر) — **ابن حزم الكبير** ـ بيروت. 1980 .
- فروخ (عمر) — **تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون** ـ بيروت. 1962 .
- فورفوريوس — **ايساغوجي** ـ نقل أبي عثمان الدمشقي ـ تحقيق أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة. 1952 .
- القاري (الملا علي) — **شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة** ـ بيروت. 1399 هـ.

- قاسم (محمود) **في النفس والعقل عند فلاسفة الاغريق والاسلام** - ط 3 - القاهرة. (د. ت).
- قاسم (محمود) **نظرية المعرفة عند ابن رشد** - القاهرة. 1969 .
- القرافي **شرح تنقيح الفصول** - بيروت - القاهرة. 1973 .
- القشيري **الرسالة القشيرية في علم التصوف** - بيروت. (د. ت).
- القفطي **أخبار العلماء بأخبار الحكماء** - بيروت. (د.ت).
- كراوس (بول) **المختار من رسائل جابر بن حيان** - باريس - القاهرة. 1935 .
- الكتاني (محمد المنتصر) **معجم فقه ابن حزم الظاهري** (جزءان) - دمشق. 1966 .
- الكتاني (محمد المنتصر) - **جابر بن حيان** - باريس - القاهرة. 1942 .
- الكرماني (أحمد حميد الدين) **راحة العقل** - نشر مصطفى غالب - بيروت. 1967 .
- الكندي **رسائل الكندي الفلسفية** - تحقيق عبد الهادي أبوريدة - القاهرة. 1951 .
- كنون (عبد الله) **النبوغ المغربي في الأدب العربي** - بيروت. 1961 .
- كنون (عبد الله) **عقيدة المرشدة للمهدي بن تومرت** - ضمن قضايا الفكر الإسلامي. تطوان. 1980 .
- الكنوني (أحمد عبد السلام) **المدرسة القرآنية في المغرب من الفتح الاسلامي** إلى ابن عطية - الرباط. 1981 .
- لا جاش (دانييل) **المجمل في التحليل النفسي** - ترجمة مصطفى زيور. القاهرة. 1957 .
- الكنوي **الفوائد البهية في تراجم الحنفية** - بيروت. (د. ت).
- ليفي - بروفنصال **حضارة العرب في الأندلس** - ترجمة ذوقان قرقوط. بيروت. (د. ت).
- الماتريدي (أبو منصور) **كتاب التوحيد** - نشر فتح الله خليف - بيروت.
- مالك (ابن أنس) **المدونة الكبرى** - ج 6- بيروت. 1323 هـ.
- مالك (ابن أنس) **الموطأ** - مع شرح جلال الدين السيوطي المسمى **تنوير الحوالك** - بيروت. (د. ت).
- الماوردي (أبو الحسن) **الأحكام السلطانية** - بيروت. 1978 .
- الماوردي (أبو الحسن) **اعلام النبوة** - بيروت. 1981 .

- الماوردي (أبو الحسن) **تسهيل النظر وتعجيل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك** ـ بيروت. 1981 .
- الماوردي (أبو الحسن) **قوانين الوزارة وسياسة الملك** ـ نشر رضوان السيد ـ بيروت. 1972 .
- المحاسبي (الحارث) **كتاب العلم** ـ نشر محمد عابد المزالي. تونس. 1975 .
- المحاسبي (الحارث) **العقل وفهم القرآن** ـ نشر حسين القوتلي.
- المجريطي (الحكيم) **الرسالة الجامعة المنسوبة للحكيم المجريطي** ـ نشر صليبا ـ دمشق. 1949 .
- المجريطي (الحكيم) **كتاب غاية الحكيم وأحق النتيجتين بالتقديم** ـ نشرة هـ. ريتر. هامبورغ. 1933 .
- محمود (زكي نجيب) **جابر بن حيان** ـ القاهرة. 1961 .
- محمود (عبد القادر) **الفلسفة الصوفية في الاسلام** ـ القاهرة. 1966 .
- المراغي **الفتح المبين في طبقات الأصوليين** ـ نشر محمد دمج. بيروت. 1974 .
- المراكشي (عبد الواحد) **المعجب في أخبار المغرب** ـ تحقيق م. سعيد العريان والعلمي. الدار البيضاء. 1978 .
- مروة (حسين) **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** ـ ج 2. بيروت. 1979 .
- مروة (حسين) **طوق الحمامة لابن حزم** ـ مجلة الطريق. العدد 2. بيروت. 1964 .
- مرحبا (عبد الرحمن) **المرجع في تاريخ العلوم عند العرب ـ بيروت.** 1978 .
- المرتضى (الشريف) **انقاذ البشر من الجبر والقدر** ـ ضمن رسائل العدل والتوحيد. بيروت. 1980 .
- المسدى (عبد السلام) **التفكير اللساني في الحضارة العربية** ـ تونس. 1981 .
- مسكويه **تهذيب الأخلاق وتطهير الاعراق** ـ بيروت. 1961 .
- مسكويه **تهذيب الأخلاق** ـ نشر قسطنطين زريق. بيروت. 1966 .
- مسكويه **الحكمة الخالدة** ـ تحقيق ع. بدوي. ط 3. بيروت. 1980 .
- المطيعي (محمد بخيت) **سلم الوصول لشرح نهاية السول** ـ القاهرة. 1343 هـ.
- معمر (نوري) **محمد بن وضاح القرطبي مؤسس مدرسة الحديث بالأندلس** ـ الرباط. 1983 .

- معمر (علي يحيى) **الاباضيـة بين الفـرق عنـد كتـاب المقـالات في القـديم والحديث** القاهرة. 1976 .
- مفتاح (محمد) **التصوف والمجتمع في المغرب في القرن الثامن الهجـري** ـ قرقونة. الرباط. 1981 .
- المقدسي (موفق الدين) **تحريم النظر في كتب أهل الكلام** ـ لندن. 1962 .
- المقدسي (موفق الدين) **روضة الناظر وجنة المناظر** ـ بيروت. 1981 .
- المقري **نفح الطيب** ـ تحقيق احسان عباس. بيروت. 1968.
- المقري (أحمد) **إضاءة الدجنة في اعتقاد أهل السنـة بشرح الشنقيطـي** ـ بيروت. (د. ت).
- المقريزي **كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار** ـ بيروت. (د. ت).
- المكلاتي (أبو الحجاج) **كتاب لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول** ـ القاهرة. 1977 .
- مكي (محمود علي) **التشيع في الأندلس** ـ صحيفة معهـد الدراسـات الاسلاميـة بمدريد. المجلد 2. 1954 .
- مكي (محمود علي) **كتاب أحكام السوق ليحي بن عمر الأندلس** ـ صحيفـة معهد الدراسات الاسلامية المجلد 5. مدريد. 1957 .
- مكي (محمود علي) **رواد الثقافة الدينية الأولى بالأندلس** ـ مجلة البينة أكتوبر ـ نوڤمبر. الرباط. 1962 .
- المنوني (محمد) **شيوخ ابن حزم** ـ مجلة المناهل. نوڤمبر. الرباط. 1976 .
- المنوني (محمد) **العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين** ـ الربـاط. 1977 .
- المسعودي **مروج الذهب** ـ نشرة باربييه دومينار ـ باريس. 1865 .
- المسعودي **كتاب التنبيه والاشراف** ـ ليدن. 1893 .
- المصري (تقي الدين) **الطبقات السنية في تراجم الحنفية** ـ ج 1. القاهرة. 1390 هـ.
- موسى (جلال) **نشأة الأشعرية وتطورها** ـ بيروت. 1975 .
- موسى (جلال) **منهج البحث العلمي عند العـرب في العلـوم الطبيعيـة الكونية** ـ بيروت. 1972 .
- موسى (محمد يوسف) **القرآن والفلسفة** ـ القاهرة. 1966 .

- موسى (محمد يوسف) **فلسفة الأخلاق في الاسلام، وصلاتها بالفلسفة الاغريقية** ـ القاهرة. 1963 .
- موسى (محمد يوسف) **تاريخ الأخلاق** ـ ط 3 . ـ القاهرة. 1953 .
- موسى (محمد يوسف) **بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط** ـ القاهرة. 1968 .
- مؤلف مجهول **الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية** ـ الدار البيضاء. 1979 .
- مؤلف مجهول **شرح أعز ما يطلب** ـ خزانة ابن يوسف ـ مراكش. رقم ي. 401 .
- مؤلف مجهول **كتاب في ذكر بلاد الأندلس** ـ مخطوط الخزانة الملكية. الرباط. رقم 558 .
- مؤنس (حسين) **قرطبة، درة مدن أوروبا في العصور الوسطى** ـ مجلة العربي ـ أكتوبر. 1966 .
- مؤنس (حسين) **فجر الأندلس** ـ القاهرة. 1959 .
- ميتز (آدم) **الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري** ـ ترجمة عبد الهادي أبو ريدة. القاهرة. 1957 .
- النباهي **تاريخ قضاة الأندلس** ـ بيروت. (د. ت).
- النجار (عبد المجيد) **المهدي بن تومرت ـ حياته وآراؤه وثورته الفكرية** ـ بيروت. 1983 .
- النشار (ع. سامي) **الفكر اليهودي وتأثره بالفلسفة الاسلامية** ـ الاسكندرية. 1972 .
- النشار (ع. سامي) **نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام** ـ ج 1 . القاهرة. 1965 .
- النشار (ع. سامي) **عقائد السلف** ـ الاسكندرية. 1971 .
- نادر (البير) **فلسفة المعتزلة** ـ الاسكندرية. 1949 .
- الناصري **الاستقصاء في أخبار دول المغرب الأقصى** ـ الدار البيضاء. 1954 .
- نصر (سيد حسين) **الكيمياء من جابر إلى الرازي** ـ ضمن دراسات إسلامية بيروت. 1975 .
- نصر (سيد حسين) **هرمس والآثار الهرمسية في العالم الاسلامي** ـ ضمن نفس المرجع.

- نصر (سيد حسين) **العلوم والفلسفة الهرمسية وتأثيرها في مفكـري الاسلام** - ضمن نفس المرجع.
- نصر (سيد حسين) **مفهوم الطبيعة من وجهات فكرية مختلفـة في الإسلام** - ضمن نفس المرجع.
- النفزاوي (المالكي) **الفواكه الدواني على رسالة ابن زيـد القيرواني** - بيروت. (د. ت).
- نلينو (كارلو) **تاريخ علم الفلك عند العرب في القرون الوسطى** - روما. 1911.
- النعمان (القاضي) **دعائم الاسلام** - نشر آصف فيضي أصغر. ج 1. القاهـرة. 1951.
- النعمان (القاضي) **أساس التأويل** - نشر عارف تامر. بيروت. 1960.
- النعمان (القاضي) **رسالة افتتاح الدعوة** - نشر وداد القاضي. بيروت. 1970.
- النعمان (القاضي) **كتاب الاقتصار** - دمشق. 1957.
- النوري **تهذيب الأسماء واللغات** - القاهرة. (د. ت).
- النيسابوري **معرفة علوم الحديث** - ط 2. بيروت. 1977.
- هويدي (يحيى) **تاريخ فلسفة الاسلام في الشمال الافريقي** - القاهرة. 1966.
- هويدي (يحيى) **دراسات في علم الكلام والفلسفة** - القاهرة. 1979.
- ولفنسون (اسرائيل) **موسى بن ميمون، حياته ومصنفاته** - القاهرة. 1936.
- الوليد (علي بن محمد) **كتاب تاج العقائد ومعدن الفوائد** - نشر عـارف تـامـر. بيروت. 1967.
- الونشريسي **المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقيـة والأنـدلس والمغـرب** - نشر تحت اشراف محمد حجـي. الرباط. 1981.
- ياقوت (الحموي) **معجم الأدباء** - القاهرة. 1937.
- يفوت (سالم) **مدخل لقراءة كتاب الحدود في الأصول للباجي الأندلسي** - مجلة كلية الآداب. الرباط. 1982.
- يفوت (سالم) **فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة** - بيروت. 1982.

المصادر والمراجع المكتوبة بالفرنسية أو المنقولة اليها

-ALLARD (M) **:Le rationalisme d(Averroes d'après uné etude sur la création.**
Bulletin des Etudes Orientales. Damas 1952.

-ALLARD (M) **:Le probleme des Attribus divins dans la doctrine d'AL ASARI**
et de ses premiers grands disciplene BEYROUTH-1965

-ALLARD (M) **:Textes apologétiques de Guwaini:** BEYROUTH-1968

-ALLARD (M) **:En quoi consiste l'opposition faite à ASHARI par ses contemporains hanbalites.**
Revue des Etudes Historiques 1960.

-ANAWATI (G.) & L. GARDET **: Mystique musulmane, aspects et tendances,** experiences et techniques. 3e Ed. Paris: 1976.

-ANAWATI (G.) & L. GARDET **:Introduction à la thèologie musulmane** Paris: 1948.

-ARISTOTE **:Metaphysique** - Trad.J.Tricot. 2T.Paris:1981

-ARISTOTE **:Physique** -Trad. O. Hamelin Paris: 1907

-ARISTOTE **:Organon** - Trad.J.Tricot.5vol.Paris:1938

-ARISTOTE **:De Anima** - Trad.J.Tricot. Paris 1934

-ARISTOTE **:Traité du ciel.** Trad. J. Tricot Paris: 1941

-ARKOUN (M) **:Contribution à l'etude de l'humanisme arabe-,au 4é siècle** Paris 1970.

-ARKOUN (M) **:La pensée arabe** Paris 1975

-ARKOUN (M) **:Essais sur la Pensée islamique:** Paris: 1977

-ARNALDEZ (R) **:Grammaire et thèologie chez/hazm de Cordone** Paris: 1956

-ARNALDEZ (R) **:Ahbar et Awamir chez I Hazm.** Arabica Mai 1955

-ARNALDEZ (R) **:La raison et l'identification de la vérité selon I. hazm de cordoue** :In Mèlanges de L. Massignon Damas 1956.

-ARNALDEZ (R) **:La science arabe.** In Histoire générale des sciences sous la direction de R. Taton T.I. La science antique et médiévale. Paris: 1966.

-ARNALDEZ (R) :**Comment s'est ankylosée la pensée philosophique** dans l'Islam? In. Classicisme et déclin culturel. dans l'histoire de l'Islam. Paris: 1977.

-ARNALDEZ (R) :Article Ibn Hazm. In. Encyclopédis de l'Islam (2 Ed.).

-ASIN PALACIOS (M) :**La logique de Ibn Tiumlus** Revue tunisienne 1909.

-BERNAND BALADI (M) :**L'Hjma, critere de validite juridique. In Normes et Valeurs de l'Islam contemporain** Paris 1966.

-BREHIER (E) :**La théorie des incorporels** Paris: 1928

-BREHIER (E) :**La philosophie du Moyén âge** Paris: 1949

-BREHIER (E) :**Chrysippe** Paris: 1910

-BRUNSCHVIG (R) :Averroes juriste, In Etudes d'Islamologie J.I. Paris 1976

-BRUNSCHVIG (R) :**Pour ou contre la logique greeque chez Les théologiens-juristes de l'Islam.**
Etudes d'Islamologie T.I.

-BRUNSCHVIG (R) :**Piolemiques médievales autour du rite de Mslik.**
Etudes d'Islamologie T.2. Paris 1976.

-BUTTERWORTH (ch) :**La valeur philosophique des commentaires d'Averroes sur Aristote.** In Multiple AVERROES. Actes du Colloque Averroes organisé a Paris 1976 Pub. en 1979.

-COHEN (B) :**Les origines de la physique moderne** Paris 1961

-CUEILLERON (J) :**Bistoire de la chimie** Paris 1963

-CARRA DE VAUX :**Les penseurs de l'Islam** T.3 Paris 1923

-CORBIN (H) :**Histoire de la philosophie islamique** Paris 1964

-DERMENGHEIM (E) :**La Culte des saints dans l'islam maghrebin** Paris 1983

-DOZY (R) :**Histoire des Musulmans d'Espagne** Leiden Paris 1861.

-DUFRENNE (M) :La personnalite de base Paris 1953

-EL AMRANI (A.J.) :**Logique et Grammaire d'apres le «Kitab al Mosa il d'Al Batalaynsi« Arabica. Fev. 1979.**

-ELIADE (M) :**Le mythe de l'externel Retour** Paris 1981

-FESTUGIERE :**Revélations d'hermes Trismégiste** Paris 1943

-FOUCAULT (M) :**L'Archéologie du Savoir** Paris 1972

-FOUCAULT (M) :**Vérite et Pouvoir** Revue l'Arc Paris 1977

-FOUCAULT (M) :**Les mots et les Choses** Paris 1969

-FOUCAULT (M) :**L'Ordre du Discours** Paris 1971

-GARDET (L) :Voir Anawati (G)

-GUICHARD (P) :**Structures sociales «orientales» et «occidentales» dans l'Espagne musulmane** Paris Lahaye 1977

-GUWAINI :**Textes apologetiques.** Ed.M.ALLARD. BEYROUTH 1968

-GOLDZIHER (I) -**Le dogme de la loi de l'Islam.** Trad, F.Arim Paris 1973.

- GOLDZIHER (I) :**Introduction au livre de Mohamed Ibn Toumert, Mehdi des Almohades** Alger 1903

- GOLDZIHER (I) :**Etudes sur la Tradition.** Trad.L.BERCHER Paris 1952

-GRANGER (G.G) :**La théorie aristolelicienne de la science Paris 1976.**

-HAMELIN (O) :**Le systéme. d'Aristote** Paris 1869.

-IDRIS (R.H) :**L'aube du Msilikisme Ifriqiyen** Studia islamica ṅ 33

-IDRIS (R.H) :**La diffusion de l'Asha arisme en Ifriqiya** : Les cahiers de Tunisie 1953 vol. 2.

-JADAANE (F) :**L'influence du stoicisme sur la pensée musulmane.** BEYROUTH 1968.

-KOYRIE (A) :**La Révolution astronomique** Paris 1960

-KUHUN (TH) :**La Révolution copérnicienne** Trad. A. Hayli Paris 1973.

-LEBLOND (J.M.) :**Logique et méthode chez aristote** Paris 3e ed 1973.

-LECHERC (L) :**Histoire de la médecine arabe** Paris 1976. Reed Rabat 1980. 2. T.

-LEVI PROVENCAL (E(:**En relisant le collier de Colombe** al Andalus 1950

-LEVI PROVENCAL (E) :**Histoire de l'Espagne musulmane** T. 3 Paris 1967

-LEVI PROVENCAL (E) :**L'Espagne musulmane au 10e siècle** Paris 1932

-LUCRCE :**De la nature.** Trad. A. ERNOUT Paris 1926

-MASSIGNON (L) :**Essai sur les oxigines du Lexique technique de la myslique musulmane»** Paris 1968.

-MASSIGNON (L) :**La passion d'al Hallaj martyr de l'islam** T. 2. Paris 1921

-MARCY (G) : **Le Dieu des Abadites et des Barghwata.** hespéris 1936 T22.

-MICHEL (P.H.) :**La science hellene.** In. histoire ģenrale des sciences T.I. Science antique et ṁedievale. Paris P.U.F. 1966.

EALAOUST (H) :**La Profession de foi d'Ibn Batta** Damas 1958

EALAOUST (H) :**Essai sur les doctrines sociales et politiques de T.I. Taimya. Le Caire** 1939.

EALAOUST (H) :**Les Schismes de l'Islam** Paris 1977.

-MADKOUR (I) :**L'Organon d'aristote dans le monde arabe** Paris 1969.

-MADKOUR (I) :**La place d'al Farabi dans l'ecole philosophique musulmane** Paris 1934.

-MUNK (S) :**Melanges de philosophie juive et arabe** Paris 1955

-NADER (SAH) :**Le systéme des Mutazila** BEYROUTH 1956.

-NASR (S.H.) :**Sciences et savoir en Islam** Trad. J.P.Guinhut Paris 1979.

-Olague (I) :**Les Arabes n'ont jamais envahi l'Espagne** Paris 1969.

-OUMLIL (A) :**L'histoire et son discours** (P.F.L.) Rabat 1979.

-PERES (H) :**La poésie andalouse en arabe classique au IIe siecle** Paris 1937

-PLATON :**Le Banquet.** Trad. E. Chambry Paris 1964.

-PLATON :**Timée et autres dialogues.** Trd.E.Chambry Paris 1969.

-PLATON :**Phédon** Trad. E. Chambry Paris 1962.

-PUECH (H.CH) :**Enquite de la Gnose.** 2 T. Paris 1978.

-QUADRI (G) **:La philosophie arabe dans l'Europe medievale Paris 1947.**

-RAUH (F) **:L'expérience morale Paris 1903.**

-RENAU (E) **:Averroes et l'averroisme** Paris 1949.

-ROBIN (L) :La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique Paris 1973.

-SAID (E) :L'Orientalisme ou l'Orient crée par l'Occident Trad. C. Malamoud Paris 1980.

-SANCHEZ-ALBORNOZ **:Eapagne preislamique et Espagne musulmane** La revue historique 1967.

-CHACHT (J) **:Esquisse d'une histoire du Droit muslman Alger 1903.**

-CHACHT (J) **:Art. Zahirisme.** E.I. (2)

-STROTHMAN **:Art. Danvud.** E.I.(1)

-THUROT **:Etude sur Aristote** Paris 1869

-TALBI (M) **:L'Ifriqiya et l'Espagne au 3e siècle** cahiers de Tunisie n 69-70. 1970

-TATON (R) **:Histoire génerale des sciences** Paris 1966.

-TURKI (A.M) :La place d'Averroes juriste dans l'histoire du Malikisme et de l'Espagne. In Multiple Averroes Paris 1979.

-TURKI (A.M) **:Polemiques entre/Hazm et bagi sur les principes de la loi musulmane.** Alger 1978.

-TURKI (A.M) **:La Veneration pour Malik et la physionomie du Malikisme anadalou.** Studia islamica n 33.

-TURKI (A.M) **:L'Engagement politique et la théorie du Califat d'/Hazm.** In Etudes philosophiques et littèraires n 5-6 Rabat. 1981. Paru pour la Iere fois en B.E.O. 1979.

-URVOY (D) **:La pensee d'/.Tumert.** Bulletin des Etudes orientales T.I. 1974.

-URVOY (D) **:Le Monde des Ulemas Andalous.** Genêve 1977.

-URVOY (D) **:La pensee almohade dans l'oeuvre d'Averroes.** In Multiple Averroes. Paris 1979.

-VERNET - (J) **:Les Traditions scientifiques du 8e siecle. Cahiers de Tunisie.** N 69-70. 1970.

-VOILQUIN (J) **:Les penseurs grecs avant Socrate.** Paris 1964.

المصادر والمراجع المكتوبة بالانجليزية أو المنقولة اليها

-Mc CARTHY :**The Theology of al Ashari** - BEYROUTH 1953.

-GOLDZIHER (I) :**The Zahiris, Their doctrine and Their History** A contribution to the History of Islamic Theology. Translated by W.Behn. Leiden 1971.

-HOLMYARD (E.J) :**Chemistry to the time of Dalton.** Oxford 1925.

-KHOLEIF (F) :**A Study on Fakhr al Din al Razi and his Controversies in Transoxiana.** BAYROUTH 1966.

-KRISTELLER (P.O.) :**Renaissance Thought** N.YORK 1961.

-ROSENTHAL (E.I.J) :**Averroes' Commentary on Platp's Republic.** Cambridge 1956.

-TAYLOR (A.E) :**Plato, the Man, and His Work.** 5 th. Ed. London. 1948.

المصادر والمراجع المكتوبة بالاسبانية أو المنقولة اليها

-ASIN PALACIOS (M) :**Abenhazam de Cordoba y su historia Critica de las indeas religiosas.** Madrid T.I. 1927.

-ASIN PALACIOS (M) :**Abenmasarra y su Escuela. Origines de la filosofia hispano musulmana.** Madrid 1914.

-ASIN PALACIOS (M) :**Ibn al Sid de Badajoz y su «Libro de los Cercos»** In obras exogidas. T II y III. Mahrid? 1948.

-CASTRO (AMERICO) :**Espagnoles al Margen.** Madrid 1973.

-CASTRO (AMERICO) :**La Realidadihistorico de Espana.** Mexico 1945.

-CRUZ HERNANDEZ (M) :**La filosofia arabe** Madrid 1960.

-CRUZ HERNANDEZ (M) :**Historia del pensamiento en el Mundo Islamico.** T.2. Madrid. 1981.

-MAKKY (M.A.) :**Ebsayo sobre las Aportaciones orientales en la Espana musulmana y su influencia en la formacion de la culture hispano-arabe.** R.I.E.S.I. Madrid 1968.

-MILLAS VALLICROSA (J.M) :**Estudios sobre historia de la Ciencia espânola.** Barcelona. 1949.

-PRICTO Y VIVES :**Los Reys de Taifas.** Estudio hiistorico numismatioc de los musulmanes espagnoles en el siglo V de la hegira. Madrid 1926.

-SANCHEZ-ALBORNOZ (C) :**Espagnoles dute la Historia.** Segunda ed. Buenos Aires 1969.

-SANCHEZ-ALBORNOZ (C) :**La Espana musulmana segûn los Autores islamitas y cristianos médiévales** 5 ed. T.I. Madrid 1972.

فهرس الكتاب



المركز الثقافي العربي ـ ص . ب 4006 الدار البيضاء .